This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

GP
83
813

Digitized by Google

Gp 83.813

Harvard College Library

From the
CONSTANTIUS FUND
Bequeathed by
Evangelinus Apostolides Sophocles
Tutor and Professor of Greek
1842–1883

For Greek, Latin, and Arabic
Literature

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

6084

RICERCHE PLATONICHE

PER

FELICE TOCCO

PROFESSORE DI STORIA DELLA FILOSOFIA

NELL' UNIVERSITÀ DI PISA

CATANZARO

STABILIMENTO TIPOGRAFICO DI V. ASTURI

PIAZZA CAVOUR NUMERO 2.

1876.

Digitized by Google

Digitized by Google

RICERCHE PLATONICHE

PER

FELICE TOCCO

PROFESSORE DI STORIA DELLA FILOSOFIA

NELL' UNIVERSITÀ DI PISA

CATANZARO

STABILIMENTO TIPOGRAFICO DI V. ASTURI

PIAZZA CAVOUR NUMERO 2.

1876.

Digitized by Google

Gp 83.813

HARVARD COLLEGE
AUG 1 1921
LIBRARY
Constantius fund

Digitized by Google

Il Sofista, il Parmenide ed il Filebo sono senza alcun dubbio i dialoghi più oscuri ad intendere, e più difficili a classificare. I due primi sopratutto offrono notevoli differenze dagli altri dialoghi, non solo per la novità della dottrina, ma benanche per la sottigliezza del pensiero e l'aridità della forma. Alcune volte ti abbarbagliano lampi di una dottrina profonda; ma il più sovente trovi deduzioni così artifiziose, che mal sai comprendere come il severo castigatore dei Sofisti accolga in sè tanta parte dei loro errori. Di quì nacque spontaneo il dubbio non sieno apocrifi questi scritti, in cui non resta traccia delle splendide forme del Fedro, del Convito, della Repubblica. Molti critici di valore sostennero questa opinione, e chi negò l'autenticità al solo Parmenide, chi al Parmenide ed al Sofista insieme, e non mancò

Digitized by Google

infine chi comprendesse nella condanna perfino il Filebo. Ma queste negazioni non furono accettate dalla maggior parte dei dotti, e ben presto sorsero difese vigorose, e si escogitarono varie ipotesi per colmare le lacune, e conciliare le discrepanze. Se non che a parer mio mentre la difesa fu felice, e riuscì a mettere fuori di dubbio l'autenticità di questi dialoghi, non toccò pari fortuna alle ipotesi esplicative, che tutte offrono difficoltà gravissime. Epperò io ardisco di esporre un'ipotesi nuova, che parmi sfugga gli ostacoli, in cui ruppero le precedenti. Se essa sia da adottare, o almeno meriti l'onore di una severa discussione, giudichi il Lettore.

Catanzaro, settembre 1876.

Digitized by Google

CAPITOLO I.

ESPOSIZIONE DEL SOFISTA.

Socrate [1]) dimanda allo straniero interlocutore se nel suo paese per Sofista, Politico e Filosofo s' intenda la stessa cosa, ovvero se questi tre nomi corrispondano a tre oggetti diversi. Non è molto facile rispondere a questa dimanda, perchè sebbene tutti ammettano correre molta differenza tra il Sofista, il Politico e il Filosofo, pure non è agevole il determinare ove la differenza stia, stantechè uno dei termini, il Sofista, ha natura sì diversa e mutevole e si mostra sotto tanti aspetti, da richiedersi abilità non comune ad afferrare e fissare il valor suo. Che cosa è dunque il Sofista? Lo straniero pregato da Socrate si mette a questa ricerca, e innanzi tutto descrive il metodo che

1) Il Sofista, com' è noto, fa seguito al Teeteto. In questo dialogo, dopo una lunga ed intralciata discussione sul concetto della scienza, Socrate tronca il discorso colle parole νῦν μὲν οὖν ἀπαντητέον μοι εἰς τὴν τοῦ βασιλέως στοὰν ἐπὶ τὴν Μελήτου γραφήν, ἣν με γέγραπται· ἕωθεν δέ, ὦ Θεόδωρε, δεῦρο πάλιν ἀπαντῶμεν. E Teodoro e Teeteto tengono l' invito, e l' indomani vanno da Socrate, menando seco per giunta uno straniero. Nel principio del Sofista Teodoro, alludendo alle ultime parole del Teeteto dice: κατὰ τὴν χθὲς ὁμολογίαν, ὦ Σώκρατες, ἥκομεν αὐτοί τε κοσμίως. Al Sofista poi tien dietro il Politico, il quale ultimo dialogo ricorda il primo

Digitized by Google

s' ha da seguire. Per definire una cosa, sia pure l' arte del pescatore all' amo, bisogna riaddurla ad un genere, e per via di accurate suddivisioni percorrere tutta la serie delle specie che nel genere si racchiudono, per trovare quella in cui è compresa la cosa da definire.

Così diremo dell' arte del pescatore all'amo, essere ella tra le arti acquisitive, acquisitiva non per contratto ma per violenza, e con violenza non aperta ma subdola, ed esercitata non su oggetti inanimati, ma sugli animali; e propriamente sugli animali acquatici. E questi animali non si prendono senza offenderli, come nella pesca alle reti, ma ferendoli; non di giorno ma di notte, alla luce delle fiaccole; e non percuotendoli dall'alto in basso, come si usa coi tridenti, ma sollevandoli dal basso in alto con un gancio, che s' infigge nelle mascelle. In simil guisa si può trovare una buona definizione del Sofista. Perchè la Sofistica anche essa è una specie di caccia, come la pesca all' amo, caccia di animali terrestri e per giunta addimesticati, e propriamente della specie umana e, tra questa, dei giovani più ricchi e nobili, cui il Sofista alletta colla lusinga della scienza per ricavarne il proprio vantaggio o la mercede in denaro. [1]) Ma se per questa parte la Sofistica ci sembrava doversi annoverare tra le arti acquisitive per violenza, risguardata da un al-

---

nelle parole 258. A θεαιτήτῳ μὲν οὖν αὐτός τε συνέμιξα χθὲς διὰ λόγων ec. In tutti e tre questi dialoghi intervengono in parte gli stessi interlocutori, Teodoro, Teeteto, Socrate. Nel Sofista vi si aggiunge uno straniero di Elea, e nel Politico, oltre a questi Socrate juniore. È notevole che in questi ultimi due dialoghi Socrate fa da spettatore, e la parte principale invece è sostenuta dallo straniero d' Elea, il quale parla in tono dommatico, e lungi dal ricavare dalla mente stessa del suo interlocutore la verità (nel che consiste la majeutica socratica del Teeteto) gliela presenta bella e trovata, perchè all'interlocutore resti solo l'assentire o dissentire — (v. Grote. Plato II. 398).

1) 221. — 224 B.

Digitized by Google

tro aspetto par che si alluoghi meglio tra le arti, che conquistano per mutuo consenso. Il Sofista ora ci apparisce come un trafficante a minuto, che compra discorsi e conoscenze per rivenderle di città in città al migliore offerente [1]). Ma ecco di nuovo il Sofista mostrare un'altra faccia, e secondo questa non dobbiamo più classare la sua arte tra le acquisitive per mutuo consenso, ma tra quelle che acquistano per forza, forza non adoperata di soppiatto, come ci pareva nella prima definizione, ma palese ed aperta. Senonchè le armi di cui il Sofista si vale sono le parole, e la lotta a cui si esercita è la disputa, fatta privatamente non innanzi ad un tribunale, e sempre collo scopo di procacciarsi danaro [2]).

Secondo le diverse analogie adunque il Sofista talvolta sembra un cacciatore, talvolta un merciaio ambulante, talvolta infine un lottatore. Ma non sono con questo esaurite le forme che può prendere questo Proteo. Qual'è il risultato che ottiene il Sofista nelle sue dispute? Quello di confondere l'avversario, e di mostrargli come fosse vana la pretesa di sapere quello che in fatto non sa. Questa presunzione dell'ignoranza è il peggior male che vizii l'anima, soffocandone il bisogno della seria ricerca. Ed in questo senso la Sofistica, che ne libera da sì gran male, può rassomigliarsi all'arte del crivellatore che cerne il grano dal loglio, e Platone di mal animo è costretto a confessare essere il Sofista per questo verso una specie di purificatore, sebbene presto soggiunga corrervi tra l'uno e l'altro la stessa analogia e la stessa differenza, che intercede tra il cane ed il lupo [3]).

---

1) 224 D.
2) 225 A — 226 A.
3) 226 B — 231. C. v. 230 D καὶ τὸν ἔλεγχον λεκτέον ὡς ἄρα μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεών ἐστι.

Digitized by Google

Considerata a tal guisa l'arte dei Sofisti non differisce gran fatto in fondo della famosa ironia socratica [1]), ma Platone s'affretta a ritogliere loro l'onore concesso. I Sofisti nella loro disputa non tralasciano nessuna scienza od arte. A cominciare dalle cose divine ed invisibili sino alle cause del nascere e del perire, alla legislazione, alla morale, alla politica, tutto presta argomento ai loro discorsi. Ma egli è mai possibile che un uomo possa nel contempo essere parimenti esperto in scienze così disparate? L'apparenza del sapere, non la scienza vera essi posseggono, e la Sofistica per tal guisa entra nel novero delle arti imitative, ma di quelle che non riproducono esattamente le cose, copiandole come sono, sibbene guastandole e trasformandole in fantasime [2]), (τὴν δὴ φάντασμα ἀλλ' οὐκ εἰκόνα ἀπεργαζομένην τέχνην).

Ma qui si presenta una grave difficoltà, che tocca i più astrusi problemi della metafisica di quel tempo. Che cosa è il simulacro? È l'apparenza bugiarda d'un oggetto vero. Il simulacro dunque è tutt'altro dell'oggetto che rappresenta, e rispetto a questo può benissimo dirsi che non *sia* [3]). In generale ogni discorso falso, essendo lo opposto della verità, racchiude in sè il non essere (non vero). Ma come è possibile pensare il non essere? Non ci ricordiamo i versi del divino Parmenide, che vietavano di pensare al non essere, come impossibile a concepire? E Parmenide non avea torto, perchè la mente, quando pensa il non essere, vacilla e si confonde. Da una parte al non essere non possiamo attribuire nessun predicato, neanco il più generale; non la realtà, non il numero; e per questo verso il non essere è impensabile ed inesprimibile.

1) V. Hegel. Geschichte der. Philos. II. 42.
2) 232 C — 236 D.
3) 240 A.

Digitized by Google

Da un' altra parte dicendo il non essere, gli attribuiamo pure l' unità; e nei medesimi giudizii surriferiti *è impensabile è inesprimibile* gli predichiamo pure una entità [1]. Non è questa una contraddizione? Ma sebbene il concetto del non essere sia così oscuro, dobbiamo tuttavia studiarlo meglio, perchè tolto di mezzo il non-essere, è tolta, lo ripetiamo, la possibilità dell'apparenza, dell'inganno e dello errore; ed un Sofista, al quale voi rimproveraste la sua arte mensognera, vi potrebbe accusare di non sapere quel che diciate, perchè non è fattibile pensare ed esprimere il falso. Occorre dunque rifarsi da capo, ed industriarsi a provare contro la sentenza di Parmenide, che il non essere per certi rispetti *sia* al pari dell'essere, e per certi altri non sia [2]. Ma per comprendere la natura del non essere fa d' uopo studiare l' altro termine correlativo, *l'essere*. Che cosa è l'essere, o meglio qual' è il sostrato, che permane costante nell' incessante movimento delle cose? Se ci facciamo a studiare le risposte che dettero i filosofi antisocratici, scorgeremo di leggieri che l'essere non offre minori difficoltà, ed è un concetto non meno oscuro del non essere [3]. Vi sono alcuni che ammettono, i principii di tutte le cose essere or tre, or due come il caldo ed il freddo, ovvero l'umido e l'asciutto. Ma a costoro possiamo dimandare: il caldo ed il freddo sono entrambi i veri esseri, oppure è tale uno solo di essi? Se si ammette questa seconda ipotesi, allora l' essere non è duplice, ma uno. Se sono entrambi, si può dimandare: l'essere che loro si predica è tutt' uno con essi, o ne è

---

1) 238 A — 239 A.

2) 241 D. τόν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν καὶ βιάζεσθαι τό τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὂν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ.

3) 243 C.

Digitized by Google

separato? Se separato, abbiamo tre principii non più due, vale a dire *l'essere, il caldo*, ed *il freddo*; se poi è tutt'uno, il caldo ed il freddo si unificano in un concetto superiore, quello dell'essere, e così l'essere è di nuovo uno [1]).

Vediamo ora se meglio s' appongano quelli che, come Senofane e Parmenide, sostengono l'unità dell'essere. Innanzi tutto è strano che mentre voi ammettete l'unità dell'essere, lo chiamiate poi con due nomi Essere ed uno [2]). Dippiù l'essere, secondo la stessa testimonianza di Parmenide, si può considerare come una sfera od un tutto. Se è tutto, ha in sè parti, come a dire, il principio, il mezzo, il fine, e la sua unità non è pura, come quella del semplice, ma derivata. Il tutto, unificando le parti, partecipa dell'unità, ma non è l'unità stessa. Di quì l'essere non è uno. Se poi si negasse *il tutto*, si negherebbe la *generazione*, perchè le cose nascono quando le parti divise si riuniscono in un tutto [3]).

Ma se si contraddicono tanto quelli che in grazia della moltiplicità negano l'unità, tanto gli altri che in grazia dell'unità negano la molteplicità, vediamo se meglio riescano quelli che, conciliando le due posizioni, ammettono insieme e l'uno e i molti, o per dirla più chiaramente, quelli che ammettono molte unità originarie.

Fra costoro bisogna distinguere quelli che, come gli Atomisti, tengono queste unità primitive per atomi materiali, e quelli che le hanno per entità o forme ideali. I primi non conoscono altro se non la materia, e tutto quello che non si può percepire coi sensi, lo negano affatto. Ma

---

1) 243 D — 244 B.
2) 244 C.
3) 245 D. Quest' argomento non colpirebbe gli Eleatici, i quali non temevano per fermo di negare la generazione e qualsiasi movimento.

Digitized by Google

dimandiamo a costoro l'anima, la giustizia non sono pur qualcosa di reale? E passi per l'anima, ma la giustizia si può considerare come qualcosa di corporeo? E frattanto si può dubitare che la giustizia sia, mentre per la sua presenza l'anima nostra acquista un dato abito, che smette affatto quando ella s'allontana? [1]).

Se la giustizia è quella appunto che rende l'anima giusta, è certo una realtà, imperocchè ciò che ha la potenza o di fare o di patire qualche cosa, esiste in verità, anzi l'essere non è altro se non la potenza stessa [2]).

Da questa definizione lo straniero trae partito per combattere l'altra scuola di filosofi, che riconoscono alle unità primitive un'entità ideale, ma, per opporle al mondo della generazione, negano loro la facoltà di agire o di patire [3]). Se la cosa stesse così, queste idee non potrebbero neanco essere conosciute, perchè il conoscere e l'essere conosciuto non sono anch'esse un'azione e passione? Ed anche negato che l'essere conosciuto sia un patire, non cessa per questo l'assurdo di rifiutare alle idee, che sono le vere realtà, la vita, l'anima, il movimento e l'intelligenza [4]).

Affermando l'esistenza delle idee abbiamo conciliato la prima opposizione dell'uno e dei molti, affermando ora che sono vive ed operose, concilieremo un'altra opposizione, che ebbe pur luogo nella filosofia antesocratica, vale a dire tra coloro che negavano il movimento, ed attribuivano all'Essere l'assoluta quiete, e coloro che negavano la quiete, e sostenevano che tutto si muova eternamente senza posa. Entrambi, Eraclito e Zenone, rendevano impossibile

1) 247 A.
2) 247. E τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζων τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.
3) 248 C.
4) 248 E.

*

Digitized by Google

la conoscenza, la quale non può stare senza l' intreccio del moto e della quiete. Se tutto fosse in continuo moto, il conoscere non avrebbe nessuna stabilità, ad ogni istante il vero diverrebbe falso e reciprocamente. Se d'altra parte non ci fosse punto movimento, non ci sarebbe nessuna attività, e di conserto neanco la conoscitiva [1]).

Resta dunque fermo che tanto il riposo quanto il movimento *sono*. Ma quí si riaffaccia la stessa difficoltà, che facevamo a coloro, che ammettono due principii delle cose, quali il caldo ed il freddo. L'essere è tutt'uno col movimento o col riposo, o pure è un concetto più largo, che entrambi li abbraccia, senza confondersi con nessuno dei due? Egli è chiaro che l'essere non può confondersi col movimento, perchè in tal caso il suo opposto, la quiete, non sarebbe. E parimenti non potrebbe confondersi colla quiete, perchè a tal modo non esisterebbe il movimento. Non resta dunque se non ammettere l'altra ipotesi che entrambi, il riposo ed il movimento, partecipino dell'essere senza confondersi con lui. Paragonando l'idea dell'essere con quella del movimento e del riposo, vi scorgiamo adunque un rapporto di comunanza.

D'altra parte dallo studio dei due concetti di movimento e riposo raccogliamo che si escludono, vale a dire l'uno non è l'altro, e l'altro non è l'uno. Epperò il rapporto, che corre tra queste due idee, non è quello di comunanza sibbene di esclusione [2]). E se di queste tre idee alcune comunicano fra loro, ed altre si escludono, quello che noi diciamo di queste tre, possiamo dirlo di tutte le idee. Se si ammettesse una esclusione assoluta fra le idee, l'una non si potrebbe predicare dell'altra, e cadremmo nell'errore dei Megarici, i quali negavano la possibilità del giu-

1) 249 B.
2) 249 E — 250 E.

Digitized by Google

dizio. Imperocchè non si potrebbe dire secondo loro « Socrate è buono »; « Socrate è giusto »; ma solo Socrate è Socrate, il buono è buono. Ed in tal caso non potremmo parlare nè pensare.

Per lo contrario se s' ammettesse che tutte le idee comunichino fra di loro, ne seguirebbe potersi il movimento predicare della quiete e viceversa, il che è assurdo. Resta dunque che ci sieno parziali rapporti di comunione, e parziali rapporti di esclusione. Le idee più generali, abbracciando le specifiche, si predicano di queste; ma le idee specifiche tra loro si escludono. E ci vuole una scienza non comune per iscoprire questi rapporti, scienza che Platone, come è noto, chiama dialettica, e che in questo luogo definisce per il dividere per generi [1]).

Potremmo applicare questo processo dialettico a tutte le idee, ma per non perderci, soggiunge l' Eleatico, nella loro moltitudine, scegliamo i generi sommi (μεγίστων λεγομένων) vale a dire quelli che finora abbiamo discusso: *l'essere*, il *moto*, e la *quiete*, e le altre non meno necessarie, il *medesimo* e il *diverso*. Il *medesimo* non può essere la stessa cosa dell'essere, perchè in tal caso siccome il movimento e la quiete partecipano entrambi dell'essere, così pure parteciperebbero del *medesimo*, vale a dire sarebbero la stessa cosa. E tanto meno l' idea del medesimo potrebbe confondersi con quella del movimento e del riposo. Bisogna dunque considerarla come una idea a parte. Dite lo stesso del diverso. Il diverso non si può confondere coll'essere, perchè in tal caso al di fuori del diverso, in cui si esaurirebbe tutto il concetto dell'essere, non ci sarebbe nessuna altra realtà, mentrecchè il diverso si dice sempre rispetto a qualche cosa, che stia fuori di lui.

1) 253 D. τοῦτο δ' ἐστιν, ᾗ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπῃ μὴ, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι.

Digitized by Google

Le cinque idee generali trattate nel Sofista sono dunque l'essere, il movimento, il riposo, il medesimo ed il diverso. Esaminiamo ora ciascuna di queste idee in rapporto con tutte le altre. Togliamo ad esempio il movimento. Per una parte, il movimento partecipando dell'essere, possiamo dire: egli *è;* dall'altra, non essendo tutt' uno coll'essere, diciamo *non è*. Del pari in quanto è uguale a sè stesso partecipa dell' idea del *medesimo*, e in quanto l' idea del movimento non è tutt' uno con quella del medesimo, *non è il medesimo*. In qnanto non è le altre idee è *diverso*, e in quanto l' idea del movimento è tutt' altra di quella del diverso, si può dire: il movimento *non è diverso*. E non bisogna, dice lo straniero, meravigliarsi di questo discorso, perchè i predicati contradittorii non si attribuiscono nello stesso senso. In generale possiamo dire che ciascuna idèa *è* e *non è, è* per rapporto a sè medesima, *non è* per rapporto a tutte le altre da cui essa differisce. Ciascuna idea dunque racchiude in sè l' Ente che è unico (la sua propria entità) e il non-ente, che è infinito, cioè di tanto si dilarga, per quante sono le altre idee da cui quell' una è distinta [1]).

Qual' è il risultato di sì lungo ragionamento? È questo solo di aver conosciuto in che consista il non essere. Il non essere non è l' opposto assoluto dell' essere, il nulla; no, è un altro essere, che, in quanto si distingue dal primo, non è quello. Il non-ente, secondo Platone, è il diverso [2]). Di quì non c' è nulla di strano che il non essere esista, e che esista per conseguenza il brutto, l' ingiusto ed altrettali. Non perchè queste idee sieno una negazione

1) 256 E. περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μέν ἐστι τὸ ὂν, ἄπειρον δὲ πλήθει τό μὴ ὂν.

2) 257 B. ὁπόταν τὸ μὴ ὂν λεγωμεν οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἕτερον μόνον.

Digitized by Google

rispetto alle altre come il bello, il giusto, non per questo cessano di avere una propria entità. Possiamo dunque arditamente conchiudere contro Parmenide: *il non essere è*. E questo non essere, che in fondo non è se non il diverso, esiste dappertutto, ed anche i discorsi ne accolgono una buona parte. Il discorso non ha luogo se non quando ad un nome s' accoppia un verbo. Or quando noi riuniamo violentemente insieme un nome ed un verbo che ripugnano fra loro, come nel caso di *Teetèto vola*, ovvero *il circolo è quadrato*, facciamo un discorso non corrispondente alla realtà delle cose. Questo discorso non è vero. E lo stesso possiamo dire del pensiero, il quale non è altro se non un discorso parlato internamente [1]).

Dopo questa lunga discussione, che sembra fatta per intramessa, mentre è la parte principale del dialogo, Platone ritorna al concetto del Sofista. La sofistica, dicevamo va collocata tra le arti imitative, e l' arte imitativa è una specie dell' arte del fare. Ma l' arte del fare a sua volta si bipartisce nell'arte divina e nell'umana. La divina può fare che sia ciò che prima non era [2]), l'umana poi sta nel comporre di queste cose create prodotti artificiali. Ciascuna di queste due arti si suddivide di nuovo in due altre, vale a dire nella produzione delle cose e in quella dei simulacri. L'arte divina crea le cose, minerali, piante, animali, e produce i simulacri, come a dire i fantasmi che ci appariscono in sogno, le ombre che si veggono nel fuoco quando vi si projetta l'oscurità, ed infine le immagini che si riflettono negli specchi [3]). Ed anche nell' arte umana si ha da distinguere pure quella che produce le

1) διάνοια μὲν αὐτῆς πρὸς ἑαυτὴν ψυχῆς διάλογος. 263 E.
2) 266 B.
3) Il passo 266 C. intorno agli specchi è questo: διπλοῦν δ' ἡνίκ' ἂν φῶς οἰκεῖόν τε καὶ ἀλλότριον περὶ τὰ λαμπρὰ καὶ λεῖα εἰς ἓν

Digitized by Google

cose, da quella che produce le immagini; come ad esempio l'architettura serve a fabbricare le case, e la pittura ritrae in tela l'immagine della casa reale (266 C.). Quest'arte produttrice delle immagini era stata suddivisa di sopra in quelle che fa copie esatte, e nell'altra che produce pallidi simulacri. Quest'ultima anch'essa si divide in quella in cui ci serviamo di strumenti esterni, e nell'altra, in cui adoperiamo il nostro corpo, come quando ci serviamo della nostra stessa voce per contraffare quella di un altro. Quest'arte l'addimanderemo mimica. E questa mimica può esser fatta o conoscendo bene l'oggetto da imitare o non conoscendolo punto. Quest'ultimo caso accade ad es. a coloro che cercano d'imitare la giustizia, e si danno per maestri di virtù senza conoscerne l'essenza.

La prima imitazione, cioè quella fatta con scienza la chiameremo istorica (τὴν δὲ μετὰ ἐπιστήμης ἱστορικήν τινα μίμησιν). l'altra fatta per ignoranza la chiameremo imitazione secondo l'opinione (δοξομιμητικήν). E in quest'ultima arte ci sono gl'imitatori semplici o di buona fede, e gli altri che sono ben conti della loro ignoranza, ma sanno dissimularla, e che possiamo ben dire imitatori ironici. Degl'imitatori ironici alcuni esercitano la loro arte in pubblico e in lunghi discorsi indirizzati alla moltitudine, gli altri l'esercitano

---

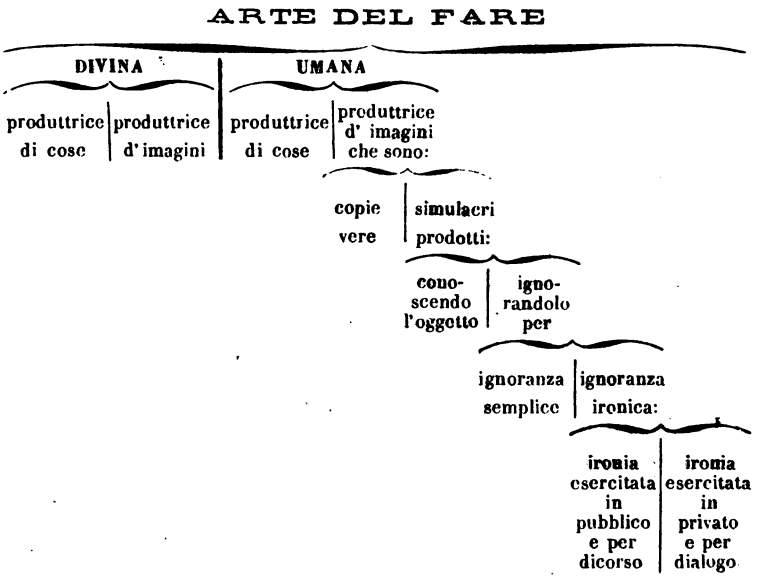
ξυνελθὸν τῆς ἐμπροσθεν εἰωθυίας ὄψεως ἐναντίαν αἴσθησιν παρέχον εἶδος ἀπεργάζηται. Il Cousin Sofista p. 318 dice questo passo molto oscuro. Ma il Martin, fondandosi sulla teorica platonica, svolta nel Timeo, dei due fuochi, l'uno proprio del nostro occhio o luce interna, e l'altro fuori di noi o luce esteriore, lo spiega nettamente così: « Quando la luce propria all'organo (οἰκεῖον) s'incontra sovra una superficie pulita o levigata colla luce esteriore, talchè le due luci formino una sola, nasce un'immagine che produce un'impressione contraria a quella della visione ordinaria. » Cousin ha malamente interpetrato l'οἰκεῖον traducendo *propre a un corps*, errore che confonde tutto il senso del passo. Martin Etudes sur le Timée II. 158 (nota).

Digitized by Google

privatamente, con discorsi a dialogo, e costringono l'interlocutore a contraddirsi. Se i primi si chiamano oratori pubblici, gli altri si hanno a dire non saggi, ma imitatori in falso del saggio, in una parola Sofisti [1]).

---

1) 267. 3. 268. D. La tavola seguente riassume questa minuziosa classificazione:



Digitized by Google

CAPITOLO II.

CRITICA DEL SOFISTA.

Ecco la trama del *Sofista*, divenuto celebre per le quistioni che vi si aggruppano. Questo dialogo è autentico, ovvero s' ha da annoverare tra quelli che falsamente si attribuiscono a Platone? Qual' è lo scopo principale di esso? È forse la definizione del Sofista, o piuttosto la dottrina del non Ente, o infine la cosidetta κοινωνεία delle idee? Quale rapporto ha il Sofista cogli altri dialoghi platonici, o meglio qual posto conviene al Sofista nello svolgimento del pensiero platonico? Per ora mi restringerò alla prima quistione, a quella dell'autenticità, e toccherò delle altre quel tanto che si riferisce ad essa. In seguito, quando avremo esposto ed esaminato gli altri dialoghi dialettici, il Filebo ed il Parmenide, ci verrà fatto di discutere a fondo gli altri problemi.

L' autenticità del Sofista venne negata prima dal Socher [1]) alle cui dimostrazioni nessuno prestò fede. Lo stesso Ueberweg, che nella memoria sugli scritti platonici combatteva vigorosamente l' autenticità del Parmenide, dimostrava con egual forza la schiettezza del Sofista e del Politico [2]). Ma di lì a poco la tesi del Socher venne ripresa e sostenuta con maggior copia di ragioni dallo Schaarschmidt in due numeri del Rheinisches Museum [3]). A questa critica rispose l' Hayduck, le cui censure vennero re-

1) Socher Ueber Platon' s Schriften. München 1820 p. 258-278.
2) Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften von Fr. Ueberweg. Wien. 1861.
3) Neue Folge. XVIII. 1-28; XIX 63-96.

Digitized by Google

spinte dallo Schaarschmidt nel lavoro di maggior lena che pubblicò sulla « collezione degli scritti platonici » [1]).

Lo Schaarschmidt incomincia la sua critica dalle testimonianze aristoteliche, che sono di tanto peso nella quistione dell'autenticità. Nel sesto della Metafisica Aristotele dice: Platone in un certo senso non a torto stima che la Sofistica tolga ad obbietto il *non Ente*. Perchè i discorsi dei Sofisti si aggirano tutti intorno all'accidente..... e l'accidente sembra non molto si dilunghi dal non Ente. [2])

Questo passo di Aristotele collima a capello col 254. A del Sofista in cui è detto « ..... il Sofista s'invola nella tenebria del non ente, e vi ci si adatta, perchè riesca impossibile il discoprirvelo stante l'oscurità del luogo » [3]). Questo passo di Aristotele è tra quelli, in cui si adduce il nome di Platone, tacendo il titolo del dialogo. Ma è stabilito come un criterio saldo, che allorchè in un passo di questa natura sia ricordata un'opinione o una dottrina svolta solo in un determinato dialogo e non in altri, questo dialogo si possa tenere come citato autenticamente da Aristotele, sebbene non venga nominato. E nel caso nostro non c'è altro dialogo platonico, del Sofista in fuori, in cui si discuta la teorica del μὴ ὄν e si stabilisca esser questo l'oggetto della Sofistica. Si può invero osservare che Aristotele nel riferire la sentenza platonica usa i passati ἔταξεν, εἴρηκε, il che vuol dire non avere egli presente il dialogo, che cita, nel qual caso suole sem-

1) Die Sammlung der platonischen Scriften von C. Schaarschmidt. Bonn 1866.

2) Διὸ Πλάτων τρόπον τινὰ οὐ κακῶς τὴν σοφιστικὴν περὶ τὸ μὴ ὂν ἔταξεν. εἰσὶ γὰρ οἱ τῶν σοφιστῶν λόγοι περὶ τὸ συμβεβηκός... φαίνεται γὰρ τὸ συμβεβηκὸς ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος — Met. VI. 2. 1026. E più chiaramente nella Met. XI. 8. 1064. B. Διὸ Πλάτων οὐ κακῶς εἴρηκε φήσας τὸν σοφιστὴν περὶ τὸ μὴ ὂν διατριβεῖν.

3) Ὁ μὲν ἀποδιδράσκων εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα, τρίβῃ προσαπτόμενος αὐτῆς, διὰ τὸ σκοτεινὸν τοῦ τόπου κατανοῆσαι χαλεπός.

Digitized by Google

pre usare il presente. Ma ciò non importa che Aristotele non conosca il dialogo, bensì che citi di memoria, come fa altre volte della Repubblica e del Timeo [1]).

Lo Schaarschmidt non crede che il passo di Aristotele si possa riferire al Sofista, e adduce molte ragioni, tra le quali io prescegliero questa che mi pare più grave: Aristotele interpetra il μὴ ὂν platonico come identico al συμβεβηκός, determinazione che è affatto ignota all'autore del Sofista [2]). Ma egli è noto che Aristotele traduce sempre nel suo linguaggio il pensiero platonico, e non parrà strano che anche in questo caso si valga della sua consueta libertà. Nè mal s'appose di scambiare il non Ente del Sofista coll'accidente, come ora dimostreremo. Nel Sofista il non Ente non è tolto in senso assoluto, ma esprime il rapporto di diversità tra un concetto ed un altro. Così ad esempio il concetto dell'*ente*, differendo dal concetto di *moto*, non è quello, o per dirla alla platonica, è non ente rispetto all'altro [3]). Il concetto del non ente nasce dunque dal rapporto di esclusione di ciascuna idea da tutte le altre. Ciascuna idea riguardo a sè stessa è quello che è, è un *ente*, riguardo a tutte le altre si distingue da esse e le nega, è quindi *non ente*. E come queste altre idee sono infinite di numero, così Platone suol dire che ciascuna idea come Ente è una, è lei e non altra; come non ente poi si trova in tanti rapporti di esclusione, per quante sono le altre idee da cui si separa, o per dirla col linguaggio

1) V. Ueberweg. op. cit. p. 153.
2) Schaarschmidt. op. cit. p. 100 e p. 196.
3) 258 D. Ἡμεῖς δέ γ' οὐ μόνον ὡς ἔστι τὰ μὴ ὄντα ἀπεδείξαμεν, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος ὃ τυγχανει ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα· τὴν γὰρ θατέρου φύσιν ἀποδείξαντες ουσάν τε καὶ κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἀλληλα. Il Grote giustamente mette in evidenza questo passo del Sofista che riduce il concetto del non-ente a quello del diverso — Opera citata II. 446.

Digitized by Google

platonico « in ciascuna idea vi ha di molto essere e d'infinito non essere » [1]). Secondo la mente di Platone dunque ciò che determina l'idea è l'elemento positivo che in essa si racchiude; perchè l'elemento negativo, il rapporto di esclusione da tutte le altre idee, non aggiunge nè toglie nulla al suo contenuto. Epperò questo rapporto poteva benissimo essere considerato come accidentale. Io sono un determinato individuo, quali che siano le altre persone con cui per fortuna mi trovi a contatto [2]).

Ammettiamo per poco che il Sofista non sia platonico, ma con qual diritto, possiamo dimandare, Aristotele attribuisce a Platone la sentenza che il Sofista si occupi solo del μὴ ὄν? Schaarschmidt dà due risposte. La prima che Aristotele abbia potuto ricavare questa sentenza dal vivo insegnamento del suo maestro, e non bastandogli questa supposizione, congettura abbia potuto altresì ricavarla dal VI. della Repubblica (492, A 494, B). Ivi è detto che ciascuno di questi privati mercenari, che i più chiamano Sofisti, e stimano loro rivali, non insegnano al-

1) V. passo citato, pag. 14 nota 1.

2) Il Ragnisco nella sua pregevole Storia Critica delle Categorie 1, 206 risolve in altro modo questa difficoltà. Secondo lui il non-essere del Sofista è precisamente la materia, che è mutabile ed accidentale. Vedremo a suo luogo che il non-ente del Sofista non sia la stessa cosa della materia — Qui solo dirò che a parer mio il Ragnisco esageri alquanto il valore della dialettica platonica nel Sofista e nel Parmenide, e la raccosti molto alla dialettica eghelliana. Per Hegel la negazione è intima al concetto, e senza essa non se ne potrebbe determinare il contenuto. *Omnis determinatio est negatio* — Per Platone la negazione è affatto esteriore, ed Aristotele poteva benissimo soggiungere accidentale. Platone dichiara espressamente che quando parla dell'ente e del non-ente di ogni idea lo intende in due sensi diversi e rimprovera colui che dicesse ὅταν τί τις ἕτερον ὂν πῃ ταὐτὸν εἶναι φῇ καὶ ὅταν ταὐτὸν ὂν ἕτερον, ἐκείνῃ καὶ κατ' ἐκεῖνο. (Sophista 259 D.) Allusione che si dee certamente riferire ad Eraclito.

Digitized by Google

tro se non le stesse opinioni della moltitudine; e questa chiamano scienza.... Il vero filosofo all' incontro, che giudica il vero bello, ad es., star da sè e non potersi confondere colle cose belle, ed in generale l' essenza trovarsi nell'uno e non nel molti, non può a meno di essere franteso e schernito dal popolo [1]. Il Sofista adunque, segue lo Schaarschmidt, in opposizione al filosofo, non guarda se non all'apparenza, secondo il costume del volgo, e come l' apparenza è un non ente rispetto alla vera realtà, qual meraviglia che dal passo della Repubblica Aristotele abbia inferito che l' arte del Sofista si versi sul non ente? Ma questa, come si vede, sarebbe stata una deduzione fatta da Aristotele, mentre il passo dice chiaramente che Platone stesso si sia servito di questa caratteristica [2].

Ueberweg al passo citato della Metafisica ne aggiunge un altro tolto dal *de partibus animalium*, il quale con molta probabilità si può riferire al Sofista. In questo passo è detto « non conviene spezzare un genere unico, come a dire gli uccelli, in modo che una parte di esso si collochi in una divisione, ed un' altra in una tutta differente. Errano così le γεγραμμέναι διαιρέσις ove una parte degli uccelli è posta cogli acquatici, ed un altra in un genere diverso [3]. » Questo passo di Aristotele si accomoda bene ad una delle classificazioni del Sofista, secondo la quale la caccia si divide in due categorie, quelle degli animali pedestri e l'altra dei nuotatori. E quest' ultima si suddivide in altre due, l'una dei nuotanti nell'aria o volanti, e l'al-

---

1) VI. 493 E.

2) Zeller, Philosophie der Griechen Dritte Auflage 1874 II. 339.

3) Ἔτι δὲ προσήκει μὴ διασπᾶν ἕκαστον γένος, οἷον τοὺς ὄρνιθας τοὺς μὲν ἐν τῇδε, τοὺς δ' ἐν ἄλλῃ διαιρέσει, καθάπερ ἔχουσιν αἱ γεγραμμέναι διαιρέσεις· ἐκεῖ γὰρ τοὺς μὲν μετὰ τῶν ἐνύδρων συμβαίνει διῃρῆσθαι, τοὺς δ' ἐν ἄλλῳ γένει — De part. anim. Lib. I. Cap. 2.

Digitized by Google

tra dei nuotanti nell'acqua [1]). A questa classificazione si può in parte muovere il rimprovero aristotelico, perchè le due sottospecie di πτηνὸν καὶ ἔνυδρον non si escludono così, che una parte del genere πτηνὸν, vivendo nell'acqua, non entri nel genere ἔνυδρον. Molto più calzanti sarebbero questi rimproveri per la classificazione data nel Politicus 264 D; ma il risultato per la quistione che ora ci occupa, torna sempre lo stesso, perchè l'autenticità del Politicus trae con sè quella del Sofista, che nel primo dialogo, come dicemmo, è testualmente citato [2]).

Sfortunatamente però questo passo aristotelico non contiene nessuna indicazione sull'autore delle διαιρέσεις epperò solo con qualche probabilità si può sospettare che Aristotele intenda parlare di Platone e del Sofista.

Molto più chiaro è un altro passo della Metafisica, citato dall'Ueberweg e dallo Zeller, passo che per giunta spande molta luce sugl'intendimenti del Sofista. « Parve a taluni, dice Aristotele, che tutte le cose si debbano ridurre alla unità — vale a dire all'Ente uno — se non si scioglia o resista all'argomentare di Parmenide « *non mai ti verrà*

---

1) Ξενοθηρικὸς δ' ἄρ' οὐ δικαίως ἂν λέγοιτο ὁν εἴη; τὸ μὲν πεζοῦ γένους...., τὸ δ' ἕτερον νευστικοῦ;... Νευστικῷ μὲν τὸ μὲν πτηνὸν φῦλον ὁρῶμεν, τὸ δ' ἔνυδρον; 220, A.

2) Ueberweg. 153 e segg. Schaarschmidt (Op. cit. 102) sa trarre partito dall'asserzione di Alessandro Afrodiseo, il quale, sull'autorità di Filopono, dice essersi le γεγραμμέναι διαιρέσεις malamente attribuite a Platone. Se dunque, soggiunge, sono spurie queste γεγραμμέναι διαιρέσεις, dev'essere spurio eziandio il Sofista, nel quale sono inserite. A quest'argomento rispose l'Hayduck, la di cui memoria non m'è riuscito di procacciarmi. Ma sospetto che la risposta dell'Hayduck sarà stata di questo tenore: Posto anche che sia vera l'asserzione dell'Afrodiseo, questo non vuol dire altro se non che non esista come opera di Platone un trattato speciale col titolo γεγρ. διαιρ. Ma ciò non importa che le διαιρέσεις del Sofista, e con esse tutto il dialogo non sia platonico.

Digitized by Google

fatto di comprendere che il non-ente sia. » Di qui dicevano esser necessario si dimostri che il non ente sia; cosicchè gli esseri constino dell'essere e di qualcos' altro, se pur si voglia ammettere che ne esistano molti. » E più appresso soggiunge Aristotele: Si pretende anche che il falso sia la stessa cosa del non ente, del quale poi insieme all'essere sono costituite le *molte entità*. Per lo che bisognerebbe presupporre il falso, a quel modo che i Geometri presuppongono sia un piede ciò che non è tale [1]).

Come questo passo riproduca quasi colle stesse parole alcune profonde considerazioni del Sofista, il lettore lo può argomentare dall'esposizione che abbiam fatto del dialogo. Nel 241 D. lo straniero chiede a Teeteto « di grazia non lo tenga per parricida, ove egli ardisca di discutere la sentenza parmenidea (riferita nel 237. A.) e dimostrare contro quella che il non ente in certo qual modo esista, come per converso che anche l'ente per un rispetto non sia [2]). » Che l'altro passo Aristotelico corrisponda a capello col 240 A del Sofista, da noi già riprodotto nel corso della nostra esposizione, non bisogna di altra prova [3]).

Lo Schaarschmidt a torto crede che questo passo non si debba riferire al Sofista, fondandosi sulla speciosa ragione che Aristotele non intenda parlare di Platone, bensì dei platonici, come risulta chiaro dalla parola τινες che egli adopera [4]). Ma Aristotele in tutto il libro XIV. esamina

---

1) Met. XIV. 2. Su questo passo ci accadrà di tornare in altro luogo.

2) Μή με οἷον πατραλοίαν ὑπολάβῃς γίγνεσθαί τινα. Τί δή; τόν τοῦ πατρός Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν καὶ βιάζεσθαι τό τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὄν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ.

3) V. anche il 240 C. in cui è detto chiaramente, essere la mescolanza dell'ente e del non-ente, che si trova nel simulacro, un forte motivo per le negazioni della sentenza parmenidea, secondo la quale κινδυνεύει τοιαυτην τινὰ πεπλέχθαι συμπλοχὴν τὸ μὴ ὂν τῷ ὄντι καὶ μάλ' ἄτοπον.

4) Op. cit. p. 105-6.

Digitized by Google

una nuova fase della dottrina platonica, secondo la quale le idee si raccostano ai numeri pitagorici, e come quelli racchiudono in sè medesime l'unità e la molteplicità. Non intende dunque parlare solo dei discepoli, ma dello stesso maestro [1]).

Una sola osservazione si potrebbe fare coll' Ueberweg [2]) ed è la seguente: mentre nel passo aristotelico la molteplicità delle idee sarebbe una conseguenza dell'esistenza del μὴ ὄν; nel Sofista l'esistenza del μὴ ὄν è tratta dalla molteplicità delle idee. Ma l' Ueberweg stesso non mette molto peso a quest' osservazione, perchè Aristotele oltre al riferirsi al Sofista, avrà potuto benanco far tesoro delle discussioni, che avean luogo in seno della scuola, secondo le quali dalla critica del sistema di Parmenide si traeva l' esistenza del non-ente, e da questa poi la pluralità degli enti ideali, e la κοινωνία fra di loro.

Tutte queste testimonianze aristoteliche, che a vicenda si rafforzano, mettono fuor di dubbio l'autenticità del Sofista. E questa dimostrazione basta da sè sola; imperocchè quando l'autorità del più grande discepolo di Platone ci assicura dell' autenticità di uno scritto platonico, tutti gli argomenti in contrario, che si possono ricavare dal suo contenuto, non hanno alcun valore. Poniamo pure che sia riuscito al Socher o allo Schaarschmidt di dimostrare che le dottrine del Sofista ripugnino alle altre racchiuse nei migliori dialoghi platonici, non dovremmo per questo inferire che il dialogo sia spurio, ma solo che Platone non sia sempre rimasto fedele alle sue dottrine.

Per non citare che un esempio solo io mi varrò di due dialoghi che sono tenuti entrambi autentici dallo Schaarschmidt,

---

1) Su questo punto ritorneremo a suo luogo. V. Zeller II. pag. 400.
2) Op. cit. p. 158.

Digitized by Google

voglio dire la Repubblica e le Leggi [1]). Non sono forse profonde le divergenze tra questi due dialoghi? Mentre nella Repubblica l'ideale del governo è l'assolutismo intelligente, in cui governa secondo la ragione il vero filosofo, nelle leggi il miglior governo è quello, in cui vengano contemperati gli elementi monarchici e democratici. Lì i supremi governatori, essendo la personificazione del vero filosofo, non hanno bisogno nè di controllo, nè di leggi scritte; qui si richiede che i varii poteri dello stato s' invigilino a vicenda, e che le leggi, la sola autorità che non muta mai, sieno così minute, che le autorità non debbano completarle di testa loro, e non facciano altro se non eseguirle. Nella Repubblica le parti delle virtù, corrispondenti alle tre parti dell'anima, sono la sapienza, la fortezza, la temperanza e la giustizia; nelle Leggi alla sapienza, alla vera virtù filosofica, è sostituita la prudenza; a questa segue la temperanza, poscia la giustizia, e solo nell' ultimo luogo è posto il coraggio, che è considerato piuttosto come una dote naturale, anzichè una virtù. Il posto che nella Repubblica era tenuto con tanto onore dalla Filosofia, nelle Leggi viene usurpato dalla Religione, e nello stesso intendimento l' onore che vien fatto nella Repubblica alla Dialettica, si trasferisce nelle Leggi alla Matematica. Nelle Leggi non c' è più traccia di quelle classi sociali che rispondevano alle tre parti dell'anima. La classe dei filosofi o governatori dello stato è abolita di netto, e vien sostituita da vari consigli scelti per suffragio. Il popolo o δῆμος non è più quella massa inerte ed inorganica, che nella Repubblica non ha altro ufficio se non di lavorare per le

1) Op. cit. p. 5 Nur neun Dialoge als unzweifelhaft echt betrachtet werden dürfen, nämlich Phaedrus, Protagoras, Gastmahl, Gorgias, Republik und Timaeus, Theaetet, Phaedo, Gesetze.

Digitized by Google

classi superiori μιστόδοτας. E si è nobilitato, poichè, affidate agli schiavi l'agricoltura e le arti più vili, esercita una parte attiva nella costituzione dello stato, scegliendo da sè i giudici, e i νομοφύλακες e i membri del Senato. Nelle Leggi non si conserva nè la comunanza dei beni, nè quella delle donne, e invece sono indette pene severe per le infrazioni contro il dritto di proprietà e della famiglia. Che più? Nelle Leggi si dichiara espressamente esservi due sorta di spiriti quello del bene e quello del male, mentre secondo l'antica dottrina platonica l'anima era intrinsecamente buona, e, fra tutti gli esseri, quello che più si accostava alla natura delle eterne idee. E non la finiremo più, se volessimo addentrarci in maggiori particolari. Ma che perciò? Basta forse un così aperto contrasto per mettere in dubbio l'autenticità delle Leggi? Non dobbiamo piuttosto inferire che la dolorosa esperienza della vita avesse tarpate le ali all'audace fantasia di Platone, egli fosse venuta meno la robusta fede nell'onnipotenza della Filosofia, e nella sua attitudine a governare gli Stati? E che ci vieta di ammettere del pari nel Sofista e nel Parmenide una parziale trasformazione della dottrina platonica?

Ma noi non vogliamo valerci di queste buone ragioni, e volentieri seguiremo lo Schaarschmidt nella critica ingegnosa, che ei trae dal contenuto del dialogo, sicuri che questo studio ci fornirà una più intima conoscenza della opera platonica.

Noi non metteremo molto peso ai dubbi che attinge lo Schaarschmidt dalla stessa introduzione del dialogo. Secondo lui, Socrate in questo dialogo è muto spettatore, e rinunzia alla sua usata arte majeutica, che fa sprigionare il concetto dalla vivace e drammatica discussione dei casi particolari. Ei si rassegna ad ascoltare la pesante esposizione dell'Eleate, pel quale la forma dialogica è affatto

Digitized by Google

esteriore al suo discorso, e destituita del valore e dell'interesse che Platone le attribuisce nel Fedro. Ed anche Teeteto in una notte è affatto cangiato. Mentre nel dialogo del suo nome ci si mostra come giovane di pronto ingegno, che colle sue acute osservazioni e risposte conferisce allo sviluppo del dialogo, qui parla a monosillabi, e non si permette la più lieve opposizione. Ma chi ci assicura che Platone non abbia voluto a disegno dare a Socrate un posto secondario in questo dialogo, ove si entra nei più riposti penetrali della Metafisica astratta, ed ove si discutono problemi così lontani dal fare socratico?

Anche nel Timeo Socrate è un muto ascoltatore, e non muove nessuna opposizione al discorso del filosofo pitagorico. E nel Timeo stesso alla forma dialogica sottentra l'espositiva, il che non sembra fatto a caso, perchè tanto in questo come nell'altro dialogo sono introdotti filosofi di polso i quali, nel concetto di Platone, debbono parlare alla loro maniera. Ammessa questa forma era necessario che Teeteto rispondesse a quel modo per accomodarsi al desiderio dello straniero, al quale facea di bisogno di un interlocutore docile e non molesto [1]. Nè maggior caso mi sembra debba farsi dell'altro argomento dello Schaarschmidt tratto dalla trivialità e dalle incongruenze delle diaresi, o classificazioni contenute nel dialogo. Non dirò col Susemihl che queste classificazioni sieno fatte da burla e per ironia, ma non perchè esse non stieno a fil di logica, nè perchè contengano gravi errori, già rilevati da Aristotele, non per questo dobbiamo crederle indegne di Platone. In questi giudizi, che portiamo noi moderni sulle opere antiche, dimentichiamo molto facilmente le condizioni parti-

1) Lo straniero stesso dice 217 C. Τῷ μέν, ὦ Σώκρατες, ἀλύπως τε καὶ εὐηνίως προσδιαλεγομένῳ ῥᾶον οὖτω, τὸ πρὸς ἄλλον· εἰ δὲ μή, τὸ καθ' αὑτόν.

Digitized by Google

colari del tempo in cui furono scritte. Certamente queste classificazioni a noi moderni, educati per così lunga pezza al pensiero astratto, sembrano affatto puerili. Più che sulla rigorosa e severa analisi dei concetti esse par che poggino su vaghe analogie, ed or si contraddicono tra loro, ed pra introducono nelle divisioni elementi estranei, che ne sconvolgono l'interna economia. Tutto questo è vero, ma teniamo bene a mente, che la ricerca esatta delle forme logiche, lo studio minuto delle loro leggi e del loro meccanismo nacque con Aristotele. In Platone troviamo vaghi accenni, che potremmo addimandare piuttosto preparazioni ad una scienza di là da venire. E così per ciò che riguarda la classificazione, Platone non solo nel Sofista, ma benanco nel Fedro vuole che si raccolgano tutti i particolari in una idea generale, di cui si possa dare una definizione precisa, e che ottenuto questo concetto, si decomponga negli elementi suoi, o per così dire, nelle sue membra, ponendo ben mente di non mutilarne una parte, come farebbe uno scalco inesperto [1].

E questo lavoro di scomposizione non deve cessare fino a che non si arrivi all' indecomponibile [2]. Se gli preme dunque di definire che arte sia la Sofistica, non risparmia nessuna fatica di scomporre da diversi lati il concetto dell'arte, per trovare tra le molte specie che essa racchiude, quella che veramente merita il nome di Sofistica. Egli forse più volte fallirà all' intento suo, ma che monta? Se volessimo tenerci a questo criterio rigido, e rifiutare tutte le opere platoniche in cui accada di scoprire qualche menda o di logica o di stile, ben pochi dialoghi

1) Fedro 265 E. τὸ πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι τέμνειν, κατ' ἄρθρα, ἃ πέφυκε, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδὲν καιροῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον.

2) Fedro 277 B. ὁριζόμενός τε πάλιν κατ' εἴδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν ἐπιστήσῃ.

Digitized by Google

si salverebbero dal naufragio. A questa stregua non sarebbe platonico neanco il Protagora, in cui Socrate fa una lunga e sofistica interpetrazione di una poesia di Simonide [1]), ed ove campeggia una aperta contraddizione tra lo scopo del dialogo che è il dimostrare, la virtù non essere insegnabile, e il concetto della virtù, che ivi si confonde affatto colla scienza [2]). Questa contraddizione verrà più tardi risoluta nel Menone, in cui Platone abbandonerà la schietta dottrina socratica, ed introdurrà una distinzione importante tra la virtù filosofica e la popolare; ma certo il Protagora, risguardato come un tutto a-sè, non dovrebbe secondo i criteri dello Schaarschmidt, essere annoverato nella schiera privilegiata dei nove dialoghi autentici.

Facciamoci ora a discutere le ragioni che lo Schaarschmidt trae contro il Sofista dalle contraddizioni che corrono tra questo e gli altri dialoghi di Platone. Il Sofista, già dicemmo, par che si riannodi al Teeteto, per ragioni non solo di tempo, ma benanco di concetto. Nel Teeteto Platone traccia con mano maestra i confini tra l'opinione e la scienza. L'opinione può essere o vera o falsa, la scienza o è vera, o non è punto. In altre parole la possibilità dell'errore è esclusa quando si arrivi alla dimostrazione rigorosa. Per questo verso il possesso della scienza è stabile e sicuro, mentre quello dell'opinione è incerto e mutevole. Nella scienza la verità si acquista colla prova severa, nell'opinione (quando anche si colga nel segno) colla fede, che rampolla dall'abito o dal sentimento [3]). Ma come è

1) Protagora 342 B. — 347 A.
2) Ivi 361 B.
3) Teet. 187 B. Nel Timeo 51 E. è detto che la scienza si acquista per via dell'insegnamento, l'opinione mediante la persuasione. E questa s'ingenera mediante la rettorica, la quale non si rivolge solo alla ragione, ma a tutte le parti affettive dell'anima, e dei sentimenti, dei pregiudizi e degl'interessi si fa una leva potente per convincere gli uditori. V. Gorgia 458 E Teet. 201 A.

Digitized by Google

possibile l'opinione falsa? Colui che opina falsamente non sostituisce ciò che non è a ciò che è? E come può venir fatto di pensare ciò che non è, mentre chi pensa ciò che non è non pensa punto? [1]). Socrate scioglie questa difficoltà col trasformare il concetto dell'opinione falsa. L'opinione falsa non sta nel pensare il non ente assolutamente, ma nello scambio di un ente per un altro. Nell'anima nostra ci sono alcune tavolette di cera, nelle quali si conservano impresse le immagini delle cose vedute. Or quando io vedo venire da lontano Socrate e Teeteto, e non li distinguo bene l'uno dall'altro, e l'immagine della tavoletta che riproduceva Socrate la riferisco a Teeteto e viceversa, allora m'inganno nella ricognizione e scambio l'uno per l'altro [2]). Secondo questa spiegazione l'errore non sta nè nella pura sensazione, nè nel pensiero puro, ma nel rapporto dell'uno coll'altro [3]). Ma non possiamo ingannarci anche nel puro pensiero, per esempio nel calcolo dei numeri? Certo di sì, e l'errore quì nasce per altra via. Imperocchè l'anima umana può essere paragonata a un colombajo, in cui invece di piccioni si conservino le conoscenze, e quando come un cacciatore inesperto, si scambia una colomba per una altra, o una conoscenza per un'altra, allora nasce lo errore [4]).

Nel Sofista si ritorna di nuovo sulla tormentosa quistione della possibilità dell'errore, ma a mente dello Schaarschmidt se ne dà una soluzione differente da quella del Teeteto. Mentre nel Teeteto il μὴ ὄντα δοξάζειν si trasforma nell'ἄλλο

---

1) Teet. 189 A. Ὁ ἄρα μὴ ὂν δοξάζων οὐδὲν δοξάζει — οὐ φαίνεται — ἀλλὰ μὴν ὁ γε μηδὲν δοξάζων τὸ παράπαν οὐδὲ δοξάζει.

2) 193 C. καὶ... παραλλάξας προσβάλω τὴν ἑκατέρου ὄψιν πρὸς τἀλλότριον σημεῖον ... ταὐτὸν παθὼν διαμάρτω.

3) 195 C. Οὔτ' ἐν ταῖς αἰσθήσεσίν... οὔτ' ἐν ταῖς διανοίαις, ἀλλ' ἐν τῇ συνάψει αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν.

4) 199 A B.

Digitized by Google

δοξάζειν, nel Sofista si concede al μὴ ὄν una certa realtà. Nel Teeteto il μὴ ὄν (l'errore) lo s'intende nel senso logico, cioè come (reale) separazione dei concetti, che nel giudizio (falso) sono pensati insieme; nel Sofista al contrario è inteso metafisicamente, come non esistenza del pensato, e di quì la necessità di ammettere l'εἶναι del μὴ εἶναι [1]). Ma, se mal non erro, parmi lo Schaarschmidt in questo raffronto del Teeteto col Sofista incorra in due errori. Il primo nel tenere che la soluzione data nel Teeteto sia intera, e che Platone se ne accontenti; il secondo che la soluzione del Sofista non rinverghi con quella del Teeteto. E in quanto al primo punto basta solo leggere il 199 D. e seg. per convincersene. Ivi Socrate a ragione osserva che tutta la spiegazione data dell'errore, che può aver luogo nel pensiero, sta in questo: che, presupposta già come posseduta la conoscenza, si sbagli solo nell'adoperarla nel caso concreto [2]).

Or non è assurdo, soggiunge Socrate, che l'anima possegga già in sè la scienza, e che frattanto non conosca nulla e confonda tutto? [3]) e Teeteto risponde ingenuamente: chi ci impedisce di ammettere che nell'anima presista non solo la scienza, ma anche l'ignoranza, e che in quella caccia di cui si è parlato si colga l'una per l'altra e l'altra per l'una? Allora sì che il problema è risoluto, ma presupponendo come dato quello stesso che si dovea risolvere. E Socrate, accortosi della vanità di questa scap-

1) Op. cit. p. 199.

2) Per Platone, che ammetteva come preesistente nell'anima la cognizione dell'eterne idee, è naturale che l'errore non possa cadere nella cognizione stessa, ma nella ricognizione, cioè nel riferimento, di ciò che cade sotto la coscienza, col tipo ideale, che l'anima occulta nel fondo oscuro della sua reminiscenza.

3) 199 D. ἐπιστήμης παραγενομένης γνῶναι μὲν τὴν ψυχὴν μηδέν, ἀγνοῆσαι δὲ πάντα;

Digitized by Google

parola, rincalza il giovinetto: ma come mai essendo noi in possesso tanto della scienza quanto dell'ignoranza, non sappiamo discernerla l'una dall'altra, e scambiamo la prima colla seconda? Non torna più inestricabile ancora la difficoltà di prima? [1]). Ed il giovinetto, vinto, si confessa disadatto a sgroppare questo nodo. Nè Socrate ci si prova neanche lui, ma torna di nuovo alla definizione della scienza. Nel Teeteto adunque la soluzione della difficoltà intorno all'errore non è compiuta, o per lo manco, se pure questa soluzione sia quella che Platone tiene per vera, e che meglio risponda alle sue dottrine metafisiche, tuttavia non sono rimosse le dubbiezze, e lo scrittore non intende, per fermo di dissimutarle.

Esaminiamo ora l'altro punto. Abbiamo già detto che nel Sofista il non ente non è tolto in senso assoluto; ma bensì in quello di *differente, di altro* [2]). Inteso così il *non ente* interviene non pure nel regno del sensibile, ma anche in quello delle idee; imperocchè anche le idee vengono rappresentate come tante monadi, le une fuori delle altre. Se non che non tutte si escludono ad egual modo, ma alcune in verità ripugnano tra loro, altre si subordinano come specie a genere. E questa relatività è la sorgente dello errore, perchè noi possiamo unire quelle idee che si escludono, o separare le altre che s'inchiudono. E lo stesso accade dei discorsi. A quel modo che delle lettere dell'alfabeto alcune si adattano bene, come le vocali alle consonanti ed altre no; nella stessa guisa delle parole altre ripugnano fra loro, ed altre concordano da formare un discorso [3]). E che in e' riposta la falsita o la verità dei di-

1) Πότερον ἀμφοτέρας τις εἰδὸς, ἐπιστήμην τε καὶ ἀνεπιστημοσύνην, ἣν οἴδεν ἑτέρᾳ αὐτὴν οἴεται τιν' εἶναι ὧν οἴδεν; 200 B.

2) V. sopra pag. 20 nota 3.ª

3) 262 D.

Digitized by Google

scorsi? Quando nel discorso o diciamo meglio nel giudizio si attribuisce ad un soggetto un predicato che gli convenga, il giudizio sarà vero, e falso quando al soggetto si attribuisce un predicato che gli ripugna [1]). Non è qui espressa in altre parole l'ἀλλοδόξια del Teeteto? Possiamo dunque tener per fermo che la voluta opposizione del Sofista al Teeteto non è vera, che anzi il Sofista per questa parte compie la dottrina del Teeteto, perchè trova nella relatività delle idee la fonte dell'errore, che può intervenire anche nella cerchia del puro pensiero

Ma se in questo punto non possiamo convenire collo Schaarschmidt, siamo pienamente d'accordo con lui intorno alle altre opposizioni, che egli con molta finezza scorge tra il Sofista e il resto dei dialoghi platonici. Le idee platoniche sono le ipostasi dei concetti, che Socrate avea posto come fine supremo dell'attività scientifica, e che per fermo non poteano avere stanza nel mondo sensibile, sottoposto all'eterna vicenda del divenire eracliteo [2]). In quella penombra tra la poesia e la speculazione, che è il carattere proprio del filosofare platonico, i concetti si trasformano in entità ideali, le quali, staccate dalla mente che li produce, e dal mondo che governano, non albergano nè in cielo nè in terra, non nell'anima nostra, e neanco nello spirito divino; ma sono in sè medesime, esistono da per sè, sempre uguali a sè medesime, immutabili ed immutate [3]). Il politeismo ellenico non è vinto, ma rinasce nella dottrina platonica sotto una forma più astratta. Ogni idea è una divinità a sè, chiusa e compiuta in sè medesima;

---

1) 263 D.

2) Vedi il passo di Aristotele Met. I. 6. 981 citato le cento volte degli storici della Filosofia.

3) Il Convito 211 A. dice non essere l'idea del Bello οὐδέ τις λόγος, οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινὶ, οἷον ἐν ζῴῳ ἢ ἐν γῇ ἢ ἐν οὐρανῷ, ἢ ἔν τῳ ἄλλῳ, αλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν.

Digitized by Google

e nessuna di esse ha maggior valore delle altre. Ed a ragione alcuni storici della Filosofia [1]) han paragonato le idee platoniche alle monadi del Leibnitz e dell' Herbart, ciascuna indipendente dalle altre, e ricalcitrante ad ogni comunicazione con esse [2]). Secondo questa posizione, di ciascuna idea non si può dire altro se non « è ciò che è » e quando togliamo l' idea come soggetto di un giudizio, diremo che a questo soggetto non si possa attribuire un predicato diverso da lui. Così non ci restano se non i giudizi identici « il bello è bello, il bene è bene » e simili [3]).

Ma d'altra parte le idee platoniche emerse dal concetto socratico, sebbene vengano rappresentate come entità ideali uniche ed indivise, le quali ben si potrebbero dire individui intelligibili, pure, conservando sempre il carattere del concetto socratico, sono l'universale. Ed in ciò, secondo il Teeteto, si distingue la conoscenza scientifica dalla percezione, che quella è ristretta a ciascuna delle singole im-

---

1) Strümpell Die Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen p. 124.

2) Timeo 52 A. τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο παι ἰόν, ἀόρατον ecc. Rep. VI. 507 B. Πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἑκάστου ὡς μιᾶς οὔσης τιθέντες ὃ ἔστιν ἕκαστον προσαγορεύομεν.

3) Questa dottrina è accennata nel Sofista 251 B. εὐθὺς γὰρ ἀντιλαβέσθαι παντὶ πρόχειρον ὡς ἀδύνατον τά τε πολλὰ ἓν καὶ τὸ ἓν πολλὰ εἶναι· καί δήπου χαίρουσιν οὐκ ἐῶντες ἀγαθὸν λέγειν ἄνθρωπον..... καὶ ὑπὸ πενίας τῆς περὶ φρόνησιν κτήσεος τὰ τιαῦτα τεθαυμακόσι. In questo passo Platone parla dell' impossibilità di attribuire al soggetto un predicato diverso da sè, come d' una dottrina non sua, ed indegna di essere tenuta in quel favore, che incontrò presso uomini, che per povertà di mente ammirano, come verità profonda, una arguzia infelice. Questo tono di disprezzo è la migliore prova che Platone qui intenda parlare di altri filosofi, i Megarici per esempio, tra i quali s' ha da ricordare Stilpone, di cui dice Diog. L. II. 119. ἔλεγε, τὸν λέγοντα ἄνθροπον εἶναι (εἰπεῖν?) μηδένα οὔτε γάρ τόνδε λέγειν οὔτε τόνδε. Ma non si può negare che a questa stessa conseguenza debba menare la stessa teorica di Platone delle idee considerate come unità indipendenti.

Digitized by Google

pressioni con esclusione delle altre, questa le raccoglie tutte in un fascio, e scoprendone l'elemento comune, penetra addentro nell'essenza della cosa [1]). Se dunque le idee sono gli universali, e se gli universali non hanno eguale estensione, egli è necessario che nelle idee intervenga un rapporto di subordinazione.

Così togliendo ad esempio le tre idee del Sofista, l'essere, la quiete, il movimento, la prima è al certo più universale delle altre due, perchè tanto la quiete che il movimento *sono*; le due seconde poi, come meno generali, non potendo subordinarsi l'una all'altra, si escludono. Di qui nelle idee interviene quel rapporto, che nel Sofista vien detto κοινονεία τῶν γενῶν, la cui dimostrazione forma, secondo il Bonitz, l'intendimento principale del dialogo. Se vogliamo riassumere in poche parole l'opposizione tra questi due modi di considerare le idee, diremo: dall'aspetto ontologico le idee debbono essere tenute come individualità, o monadi ideali separate le une dalle altre, dall'aspetto logico al contrario sono gli universali, che comunicano e si subordinano fra di loro secondo la maggiore o minore estensione [2]).

Ma non soltanto nel Sofista Platone ammette una subordinazione delle idee; chè anche in altri dialoghi, come a dire nella Repubblica, il mondo ideale è ordinato gerarchicamente. Se nonchè in questo dialogo il motivo dell'or-

---

1) Teet. 185 B. οὔτε γὰρ δι'ἀκοῆς οὔτε δι' ὄψεως οἷόν τε τὸ κοινὸν λαμβάνειν περὶ αὐτῶν. 186 D. Ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἔνι ἐπιστήμη ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ· οὐσίας γὰρ καὶ ἀληθείας ἐνταῦθα μέν, ὡς ἔοικε, δυνατὸν ἅψασθαι, ἐκεῖ δ' ἀδύνατον. Fedro 249 B. εἶδος ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον.

2) Quest'oscillazione del platonismo suggerisce ad Aristotele una delle sue gravi obbiezioni Met. XIII. 9. 1086 ὥστε συμβαίνειν σχεδὸν τὰς αὐτὰς φύσεις εἶναι τὰς καθόλου καὶ τὰς καθ' ἕκαστον. « Si corre il pericolo che le idee sieno al contempo universali (come concetti) ed individuali (come sostanze). »

Digitized by Google

dinamento non è più logico, ma teolologico. Platone, fido discepolo di Socrate, parte nelle sue ricerche filosofiche da un motivo etico. I dialoghi del primo periodo, che vengono detti socratici, come il Liside, il Carmide, il Lachete, l'Eutifrone, l'Ippia minore, il Protagora trattano argomenti etici, e tutta la filosofia platonica, fino nelle più ardite speculazioni, è penetrata da un elevato sentimento morale. Il disprezzo del mondo sensibile; la finezza nel deridere la volgarità della vita, e il disdegno nel flagellarne le brutture; l'inquieto desio nel vagheggiare l'ideale, e l'arte squisita nel colorirlo, sono tratti spiccati della filosofia platonica. E quest' indirizzo etico ed idealistico separa nettamente la filosofia di Socrate e Platone dalle precedenti. Chè se in queste dove più, dove meno predomina l'intuizione meccanica del mondo, in quelle per contrapposto la vince di gran lunga la teolologica. E così profonda è questa differenza, che nel Fedone Socrate non intende risparmiare nessuno dei filosofi anteriori, neanche Anassagora, il quale non sapendo cavare quel partito, che dovea, dal concetto del fine, non lo adoprava se non in quei casi disperati, in cui non gli riesciva di determinare le cause efficienti [1]. Platone non merita certamente questo rimprovero, che anzi, dove gli si porga il destro, s'industria di svelare la finalità della natura, a grave discapito della spiegazione scientifica. Così nel Timeo vi dice che la forma del mondo debba essere sferica, perchè a questo immenso animale, che deve in sè contenere tutti gli altri, la figura più conveniente sembra essere quella che racchiude in sè tutte le figure. E questa è la forma orbicolare, la più perfetta e la più eguale a sè stessa di tutte le forme. E parimenti la testa dell'uomo è pure un corpo sferico ad imitazione della forma dell'universo [2]. Il collo poi rassomiglia

1) Fedone 97 B. 99 D.
2) Tim. 33 B e 44 D.

Digitized by Google

un istmo, che serve ad unire la sede dell'anima razionale con quella dell' anima mortale, ed essendo quest' ultima divisa in due, in una parte superiore o θυμός e in un' inferiore o ἐπιθυμητικόν, gli Dei frapposero fra le dimore di entrambe il diaframma, pari a quello steccato che serve a dividere gli appartamenti delle donne da quelli degli uomini [1]). Secondo questa intuizione il mondo è adunque una catena continua di mezzi e di fini, fatto ad immagine delle eterne idee, che ora vengono considerate come i supremi modelli o paradimmi delle cose [2]). E come in questa catena non tutti i fini hanno lo stesso valore, perchè alcuni sono mezzi per fini superiori e così di seguito, lo stesso certamente deve accadere per gli eterni archetipi. E per tal guisa si spiega come nella Repubblica Platone abbia messo a capo di tutte le idee, quella dell'ultimo fine, o del sommo Bene, che a simiglianza del Sole, non solo illumina ma riscalda e vivifica tutte le cose [3]). Per dirla con Platone, la ragione della supremazia del Bene è racchiusa tutta nel celebre passo del Timeo. « L'autore di tutte le cose, essendo buono, e non potendo perciò accogliere invidia di sorta, volle che tutto rassomigliasse, per quanto era possibile, a lui medesimo [4]. »

Ma certamente la subordinazione delle idee, presupposta dalla Teolologia, non può essere la stessa di quella, che richiede la Logica. Considerate le idee dell' aspetto logico,

---

1) Tim. 69 E. Il fegato serve a riflettere in sè, come in uno specchio, i pensieri dell'anima razionale, e così nascono le immagini, secondo le quali si governa la concupiscenza (71 B). La milza serve per raccogliere nel suo tessuto spugnoso tutte le impurità che appannano il cristallo del fegato (72 C).

2) Tim. 29 A. εἰ μὲν δὴ καλός ἐστιν ὅδε ὁ κόσμος ὁ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον, ὡς πρὸς τὸ ἀΐδιον (παραδείγμα) ἔβλεπεν.

3) Rep. VI 508 A e segg.

4) Tim. 29 E.

Digitized by Google

il primo posto spetta all' idea più generale ed indeterminata, a quella dell'*essere*; considerate dall'aspetto teolologico, spetta invece all' idea del fine ultimo, al Bene. È giusta adunque l' opposizione, che lo Schaarschmidt scopre tra la Repubblica ed il Sofista. Nella Repubblica l' idea del Bene « supera per vetustà e per potenza quella di essere »; nel Sofista le parti sono invertite [1]) e l' idea dell'essere è detta la maggiore e precipua fra tutte [2]).

E ben più grave opposizione corre tra il Sofista ed il Fedone. In un luogo molto notevole del Sofista lo straniero, battute le dottrine materialistiche, si rivolge agli amici delle idee e dimostra loro che alle idee non si potrebbe negare nè il patire, perchè, come conosciute, subiscono l' azione del soggetto conoscente, nè l'agire, perchè sono il principio della vita e del movimento [3]). Chi sono ora questi εἰδῶν φίλοι? Schleirmacher per il primo e poi l' Ast, il Deycks, il Brandis, l' Hermann, lo Stallbaum, il Susemihl, lo Steinhart, il Prantl e lo Zeller [4])

1) Rep. VI. 509 B. οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δύνάμει ὑπερέχοντος. cfr. col Soph. 243 C. περὶ δε τοῦ μεγίστου τε καὶ ἀρχηγοῦ πρῶτον δὴ σκεπτέον. Τινος δὴ λέγεις; ἢ δῆλον, ὅτι τὸ ὄν φῆς πρῶτον δεῖν διερευνήσασθαι.

2) Il Bonitz aggiunge quest'altra opposizione. Secondo l'origine storica del platonismo le idee dovrebbero avere un determinato contenuto (bontà, giustizia, bellezza ecc.) che è lo stesso dei nostri concetti universali. Ma un'idea senza un contenuto determinato, *(ein was)* come quella dell'essere, non potrebbe stare da per sè, αὐτὸ καθ' αὐτό. Nel Sofista dunque Platone *überschreitet selbst den Bereich dessen, was aus seinen Prämissen sich ergiebt.* Ma con la tendenza che ha Platone ad obbiettivare i concetti non parrà strano, che in quel dialogo, in cui egli esamina da per ogni verso l' idea dell'essere, se la rappresenti come qualcosa di staccato ed indipendente dalla mente. Per questa stessa specie di miraggio non si perviene nella Repubblica (X. 596 A.) all' idea del letto?

3) Il passo 248 A e segg. incomincia così πρὸς δὴ τοὺς ἑτέρους ἰωμεν, τοὺς τῶν εἰδῶν φίλους.

4) Zeller Geschichte der Griech. Phil. II. 214 e segg.

Digitized by Google

credono che Platone intenda parlare dei Megarici; il che vien negato dal Ritter, e dall' Ueberweg, il quale, insieme allo Schaarschmidt ed al Socher, sostiene che qui l'autore del dialogo intenda parlare della dottrina stessa di Platone. E da questo fatto trae partito lo Schaarschmidt per addurre novella prova contro l' autenticità del Sofista. Se il dialogo fosse di Platone, come mai egli parlerebbe di una sua antica dottrina con l'ironia amara e pungente che ivi s'adopera? Ma dello stesso argomento si serve Zeller non per infirmare il dialogo, anzi per dimostrare che l'allusione debba riferirsi non alla dottrina platonica, bensì alla megarica; imperocchè, esclusa la platonica, non si conosce altra scuola se non la megarica, che abbia parlato delle idee, come principii delle cose. Quest' argomentazione di Zeller rompe contro una difficoltà gravissima, che è la precisa testimonianza di Cicerone, il quale dice dei Megarici « *id bonum solum esse dicebant quod esset unum et simile et idem semper* » [1]) testimonianza confermata anche da Diogene Laerzio [2]) e resa credibile dall'origine storica di questa dottrina, la quale, come è noto, è una trasformazione della dottrina socratica fatta nell' interesse del puro eleatismo. Per ritenere, non ostante queste testimonianze e probabilità, che il passo platonico si riferisca ai Megarici, bisognerebbe concedere allo Zeller un' ipotesi sussidiaria, vale a dire che gli Eleatici nel combattere il materialismo antisocratico si sieno serviti della dottrina delle forme ideali, e che in seguito abbian ridotto tutte queste forme all'unica suprema del Bene.

Comunque stia la cosa, se anche Platone in quel passo si riferisce ai Megarici, egli è certo che la sua antica dottrina non si dilungava molto da quella che combatte

1) Ac. II. 42. 129.

2) II. 106. οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὁτέ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δε θεὸν, καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά.

Digitized by Google

nel Sofista. Non solo gli εἰδῶν φίλοι, ma anche lui stesso un tempo credeva che le idee fossero immobili, e sottratte a quella eterna vicenda di distruzione e rigenerazione in cui sta la vita, e sempre eguali a sè medesime. Il passo del Fedone che riportiamo in nota è molto esplicito [1]). Anche qui dunque c'è un'opposizione tra la antica e la nuova dottrina platonica. Secondo l'antica le idee, come opposte alle cose sensibili, doveano accogliere predicati affatto contraddittorî a quelli, che convengono alle cose, e se queste, travolte dal flusso perenne, nascono e muoiono con infaticata vicenda, quelle sono sempre eguali a sè medesime, e come gli Dei di Epicuro, beate della loro immobilità. Ma d'altra parte le idee non sono semplicemente i paradimmi delle cose, anzi le forze vive, che producono nel sensibile quell'ordine ed armonia, di cui esso è capace. Di qui non potendo venir considerate come inerti, all'intuizione puramente ontologica deve sostituirsi una dinamica. E così nel Sofista il concetto dell'essere si trasforma, e l'essere non è più la sostanza immobile, ma tutto ciò che ha la potenza di produrre un effetto quale che sia [2]). Certo questo nuovo concetto non è scevro di difficoltà, ma neanco il primo ne andava esente; perchè secondo l'intuizione ontologica le idee, come inerti, non potrebbero aver neanche la virtù di trasfondersi in parte alle cose sensibili. Di qui il rimprovero di Aristotele che alle idee manchi la causa efficiente [3]). Egli è ben vero che Platone nel Timeo ripone questa causa motrice in Dio, il quale, ispirandosi nelle eterne idee, trae dalla

---

1) Fedone 78 D. ἢ ἀεὶ αὐτῶν ἕκαστον, ὃ ἔστι, μονοειδὲς ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό, ὡσαύτως καὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχει καὶ οὐδέ ποτ' οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται;

2) V. Capitolo precedente, pag. 11 nota 2ª.

3) Met. I. 9. 991.

Digitized by Google

materia eterna un mondo fatto a simiglianza di quelle; ma lasciamo da banda che questa esposizione è così mitica, che mal si potrebbe dire ove cessi la rappresentazione, e dove cominci la schietta speculazione; non è pure inconcepibile che mentre si dice esser le idee il vero e solo reale che stia da sè, si ammetta poi un altro essere, che abbia una realtà diversa ed una potenza maggiore di quella delle idee medesime? Questo Dio non sarà lui stesso una idea, e la suprema, come a dire il Sommo Bene?

La dottrina dunque ontologica delle idee mena di certo a gravi difficoltà, ma non minori son quelle che suscita la dottrina dinamica. Secondo quest' ultima le idee sono forze o principii efficienti; ma in tal caso non potrebbero essere più staccate del mondo, come esige la teorica stabilita. Queste incertezze e difficoltà spiegano benissimo l'oscillazione del pensiero platonico.

Riassumiamo. Il Sofista è autentico. I passi di Aristotele non possono riferirsi ad altro dialogo. Gli argomenti contro l'autenticità, ricavati dal contenuto, in parte non tengono, ed in parte più che dimostrare la falsità del dialogo, servono a provare piuttosto una successiva trasformazione della dottrina platonica. In che consista questa trasformazione, e quali sieno le ragioni che la promossero, esamineremo più tardi, quando avremo esposto il contenuto ed assicurata l'autenticità del Filebo e del Parmenide.

Digitized by Google

CAPITOLO III.

ESPOSIZIONE DEL FILEBO.

L'intendimento del Filebo è di provare che il sommo bene non s'abbia a porre nè nel piacere, nè nella sola saggezza, ma in siffatto intreccio dell'uno e dell'altra, che questa predomini su quello. Degli interlocutori del dialogo Protarco e Filebo tolgono a sommo bene la voluttà, Socrate la saggezza, intesa in un largo senso [1]). La disputa ferveva già pria che incominciasse il nostro dialogo, e Filebo vigorosamente incalzato da Socrate, perdutosi d'animo, avea lasciato il suo posto all'amico Protarco. Ed a costui Socrate rivolge una dimanda in apparenza molto semplice, se cioè ei creda che ci sieno dei piaceri opposti; ovvero se il piacere, che prova l'uomo temperante, poniamo, si confonda con quelli dell'intemperante, e il piacere, che trae lo stolto dalla sua ignoranza, sia tutt'uno con quello, che al saggio deriva dalla scienza. Protarco per tema, che nella dimanda si nasconda un'insidia, risponde risolutamente di no; imperocchè, egli dice, per quanto i piaceri, di cui parlate, sieno prodotti da cause diverse, pure hanno tutti la stessa natura, e son tutti piaceri ad un modo. Questa risposta, per salvare l'unità del genere, negava le opposizioni, che possono intervenire nella specie. E Socrate, rilevato opportunamente questo errore, osserva che non solo il piacere, ma benanco la scienza possa rompersi in alcune specie opposte fra loro, (come a dire scienze spe-

1) Τὸ φρονεῖν, καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ μεμνῆσθαι καὶ τὰ τουτῶν αὖ ξυγγενῆ, δόξαν τ' ὀρθὴν καὶ ἀληθεῖς λογισμούς. Fil. 11 B.

Digitized by Google

culative e scienze pratiche); il che egli, se domandato, non avrebbe esitato a constatare, essendo convinto non correre per questo alcun pericolo l'unità della scienza stessa.

E da questa considerazione particolare, levandosi a più alto cielo, Socrate osserva essere tale la natura meravigliosa dell'uno, di accogliere anche nel suo seno i molti, il che non accade solo nel mondo sensibile, ove è ammesso da tutti; ma benanco nel regno delle idee [1]). Qui le dispute sono più gravi, perchè alcuni mettono in dubbio l'esistenza stessa di queste monadi ideali; altri dimandano come possa accadere, che queste monadi, non ammettendo in sè nè nascita nè morte, si conservino pure sempre identiche a sè stesse [2]). Altri infine dubitano se queste monadi debbano dividersi o moltiplicarsi, quando penetrano nel mondo sensibile, ovvero se abbiano a conservare la loro unità, sebbene escano di sè stesse; il quale ultimo partito sembra assurdo, perchè l'identica cosa dovrebbe essere ad un tempo ed in sè ed in molti [3]).

Checchè ne sia di tali quistioni, questo è certo, che il rapporto dell'uno e dei molti s'incontra dappertutto [4]), ed il giovane, quando per la prima volta lo scopre, si crede in possesso di un tesoro, e non si stanca di sottoporre ogni cosa a questo processo di scomposizione nelle molte

---

1) 14 C.

2) Il senso di questo passo sarà forse questo, che la medesimezza della sostanza si riveli in mezzo alle continue mutazioni. Così io riconosco la mia identità personale dal sentirmi uno attraverso la vicenda dei miei pensieri, o desiderî.

3) 15 B. εἰ τινας δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὔσας. εἶτα πῶς αὖ ταύτας, μίαν ἑκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτ' ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην· μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον, εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὑτῆς χωρίς, ὅ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' ἄν, ταὐτὸν καὶ ἓν ἅμ' ἐν ἑνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι.

4) 15 D.

Digitized by Google

parti e di ricomposizione nell'unità del tutto, e non risparmia nè i suoi parenti, nè gli amici, e non solo gli uomini esamina a tal guisa, ma gli esseri tutti quanti. Gli antichi, che valevano meglio di noi, come più vicini agli Dei, dicevano parimenti ogni cosa esser composta di uno e di molti, ed accogliere in sè il finito e l'infinito. E questo processo di determinare prima l'idea nella sua unità e poi le infinite specie in essa racchiuse, si chiama la dialettica, prezioso regalo fatto agli uomini dagli Dei, ed apportato col fuoco da qualche Promoteo [1]). Ma quando si studierà bene la dialettica, si rileverà questo: che ciò che dicesi l'infinito, o la moltiplicità, nonchè disordinata, è anzi sottoposta a leggi fisse numeriche. Così ad esempio il suono che esce dalla nostra bocca è uno, (vale a dire è sempre suono) ma non si rompe pure in una varietà, che a prima giunta sembra infinita? Eppure questa infinita varietà si riadduce a pochi suoni elementari, i quali si distinguono in tre serie, le vocali, le consonanti e le mute. E dal diverso intreccio di questi elementi nasce poi la prodigiosa varietà delle sillabe, e delle parole. Non v'ha una legge in questi aggruppamenti? Non sappiamo che le consonanti non possano pronunziarsi se non accoppiate colle vocali? Stabilita l'unità, è d'uopo adunque determinare le relazioni numeriche, prima di saltare a piè pari alla moltiplicità infinita [2]).

Seguendo questo metodo, noi possiamo convenientemente dividere il piacere nelle sue specie, e studiare se corra fra queste qualche opposizione. Ma per il problema che ci occupa non occorre neppure questo; chè basta solo mettere a raffronto il concetto del sommo bene con quello del

1) Θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις... ποθὲν ἐκ θεῶν ἐρρίφη διά τινος Προμηθέως ἅμα φανοτάτῳ τινὶ πυρί. 16 C.

2) 17 B — 18 D.

Digitized by Google

piacere e della saggezza per argomentare le loro discrepanze. E qui s' apre una serie di osservazioni psicologiche acute ed ingegnose, che pel volgere di tanti secoli non han perduto ancora la nativa freschezza ed originalità. Il sommo bene dev' essere tale che basti a sè medesimo, vale a dire che, ottenuto questo, l'animo vi si acqueti e non desideri altro. Il piacere ha forse questi caratteri? Il piacere, divulso dalla saggezza, basta a sè medesimo? Non pare, perchè, intormentite le potenze conoscitive, non potremmo apprezzare i piaceri stessi del momento, nè ricordarci dei passati, nè congetturar nulla sullo avvenire. Saremmo in tal modo condannati a vivere la vita di quei molluschi, che non si svolgono mai dalla conchiglia, a cui sono attaccati. Ma d'altra parte neanche la saggezza, per sè sola, non sarebbe il sommo bene, perchè la vita spesa nell' acquisto delle conoscenze, destituita di ogni diletto, arida, e non rinfrescata dal più leggiero soffio di sentimento, non è certo desiderabile [1]). Il sommo bene dunque non può stare nè nel piacere nè nella saggezza, perchè nessuno dei due basta a sè medesimo, anzi l' uno deve compiersi nell'altro. Ma in questo intreccio a quale dei due spetta il primo posto? E se nè il piacere nè la saggezza hanno vinto il primo premio, a chi dei due ha poi da conferirsi il secondo? Ecco un' altra ricerca, alla quale non ci potremo mettere con speranza di buon successo, se prima non converremo sul valore di alcuni concetti, che occorreranno di frequente nella disputa.

Questi concetti sono l' infinito, il finito, la mescolanza di entrambi e la causa di questa mescolanza [2]), non occorrendo per ora trattare della separazione e della sua causa. L' in-

1) 21 E. Τὸ παράπαν ἀπαθὴς (ζῆν)... οὐδέτερος ὁ βίος... αἱρετός.

2) Τὸ μὲν ἄπειρον .. τὸ δὲ πέρας... τὸ ἐξ ἀμφοῖν τούτοιν ἓν τι ξυμμισγόμενον... τῆς ξυμμίξεως αἰτία 23 C.

Digitized by Google

finito non ha termine [1]). Le variazioni quantitative che intervengono nel caldo e nel freddo, nel più e nel meno, non possono aver limite, tornando impossibile che si pervenga a tal grado, che la nostra mente non possa rappresentarsene uno superiore, e così di seguito. Il finito come l'opposto dell' infinito, accoglie in sè un termine, il quale serve a ridurre l' infinita varietà, e a circoscriverla secondo una certa misura. Per esempio il doppio, l'eguale non possono accogliere se non una serie determinata di numeri e non più. Il terzo concetto, vale a dire quello, che risulta dal contemperare il finito e l' infinito, è ciò che dicesi misura, armonia; la quale per fermo produce nell'organismo la salute, nei suoni l'accordo, nella natura la vicenda costante delle stagioni, nelle cose la bellezza e la forza, e nell'anima la virtù [2]). In altre parole l' infinito è la varietà innumerevole, il finito è il numero determinato, la misura è la limitazione, apportata dal numero, in quella varietà disordinata. Così i mutamenti metereologici sarebbero innumerevoli, ma nell'ordine della natura si succedono secondo una legge fisica, che è quella delle quattro stagioni. In altre parole l' infinito qui è rappresentato dai fenomeni metereologici, il finito dal numero quattro, l'ordine dal corso delle stagioni. Ma come è possibile che l' infinito venga circoscritto per via del numero in una data misura? Il passaggio del disordine all' ordine non presuppone una causa efficiente? Questa causa, che ricorda il demiurgo del Timeo, è il quarto concetto del Filebo.

Stabilite queste definizioni preliminari, torniamo ora a discutere la quistione intorno al primato della saggezza

---

1) La dimostrazione del testo è un giuoco di parole 24 B. γενομένας γὰρ τελευτῆς καὶ αὐτὸ τετελευτήκατον. Accogliendo un termine cesserebbe (cioè non sarebbe più infinito).

2) 24 A — 26 D.

Digitized by Google

sul piacere [1]). Non c' è alcun dubbio che il piacere e il dolore appartengano al genere infinito, perchè non si può dare un piacere o dolore determinato, che non possa immaginarsi un altro più intenso; e per tal guisa se il piacere fosse limitato, non sarebbe il sommo, vale a dire tale che non se ne dia uno maggiore. Dite lo stesso del dolore. La ragione all' incontro mostra una natura affatto opposta al piacere, perchè non solo essa è compiuta in sè stessa, ed in tal senso finita [2]); ma è altresì il principio di qualunque compiutezza. Anche qui, come nel Timeo, la ragione o le idee, investendo il mondo sensibile, recano ad ordine ciò che prima era disordinato. Epperò la ragione, o le idee appartengono al quarto genere, o all' αἰτία [3]).

Ma il piacere (una al dolore) può essere studiato nella

---

1) In questo punto Platone osserva che la vita beata, risultando dall' innesto della saggezza col piacere, appartiene al 3° genere, cioè al misto (27 D. καὶ μέρος γ' αὐτὸν φήσομεν εἶναι τοῦ τρίτου γένους.) Questa determinazione non è senza difficoltà. Imperocchè in tal guisa anche il sommo bene appartiene al genere misto. Ma il Bene è anch' esso un' idea, anzi secondo la Repubblica, è la massima delle idee. Ora le idee, o la ragione, come vedremo, non appartengono al terzo, bensì al quarto genere, cioè all'αἰτία. Del resto una volta per tutte dobbiamo notare che queste determinazioni non sono tanto rigorose, che una analisi minuta non vi scopra molte incertezze. Così per dirne una, il πέρας, come ha dimostrato Zeller, non può essere che il numero. E Platone stesso più sopra ha notato, che tra l' uno e l' infinito tramezza il numero. Ma il numero stesso, essendo nè più nè meno un molteplice limitato, circoscritto, apparterrebbe al terzo genere, cioè al genere misto. Di qui la linea che separa il πέρας dalla ξυμμίξις non è nettamente tracciata.

2) È quasi inutile di avvertire, che qui i termini infinito e finito sono tolti nel senso pitagorico d' indeterminato od incompiuto, e di perfetto o chiuso in sè medesimo. L'infinito quindi è l'elemento ribelle, cattivo, o che altro dir si voglia, ed il suo opposto è il finito; il rovescio, in una parola, di quello che intendiamo noi moderni.

3) 30 D. ὅτι νοῦς ἐστὶ γένους τοῦ πάντων αἰτίου λεχθέντος τῶν τεττάρων.

Digitized by Google

sua sede, nella genesi, nel fine a cui tende, e da tutti questi aspetti svelerà ancor più chiaramente la sua opposizione al bene. E prima di tutto, quali sono gli esseri che vanno sottoposti al piacere e al dolore? Per fermo gli animali, i quali, al pari degli altri esseri, risultano così saggiamente contemperati di finito ed infinito, che la salvezza della loro vita è tutta raccomandata a siffatto equilibrio. Supponiamo che l'equilibrio si guasti o per eccesso o per difetto, ed ecco spuntare il dolore. Supponiamo all'incontro che per poco si ristauri, ed ecco al dolore sottentrare il piacere. Così la vuotezza che si avverte nella fame; l'arsura, che si esperimenta nella sete; il congelamento dei liquidi organici prodotto dal freddo; la disgregazione degli elementi vitali, portata dal caldo, sono tutte condizioni dannose all'economia animale, che si avvertono con uno speciale senso di dolore. Riparate le perdite, ed eliminate queste cause di mal essere, proviamo all'incontro un vivace compiacimento [1]). Il dolore dunque ed il piacere, come si raccoglie da questa discussione, si avvicendano continuamente, ed al cessare dell'uno spunta l'altro e viceversa, o come dice Socrate nel Fedone, sembrano due gemelli, saldati insieme pei loro vertici [2]).

Questo stesso intreccio di piacere e di dolore si nasconde negli altri fenomeni psichichi, che noi addimandiamo desiderio, il quale, ove si aggiunga la fede nella sua prossima soddisfazione, si tramuta in isperanza; se all'incontro vi s'innesti il dubbio, si converte in timore. Nello stato di deside-

---

1) 31 B — 32 B. Platone aggiunge che la sede del piacere o del dolore, cioè l'essere, nel quale si originano appartiene al 3° genere o genere misto. Ma si badi bene che nè il piacere stesso nè il dolore in questo caso sono annoverati nel genere misto, ma solo quell'armonia, dal cui turbamento o restauro nascono i sentimenti dolorosi o piacevoli.

2) ὥσπερ ἐκ μιᾶς κορυφῆς συνημμένω δύ'ὄντε.

Digitized by Google

rio noi proviamo un sentimento determinato, il quale vorremmo facesse luogo al suo opposto. Così siamo affamati e desideriamo il cibo, siamo in forzato riposo e desideriamo il movimento. Il desiderio è dunque tutto proprio dell'anima, alla quale viene riaddotto dalla fida memoria l'oggetto dei suoi voti; ed è molto inesatto che si attribuisca al corpo questo stato di tensione, comecchè il corpo sia travagliato dal dolore presente, e nulla sappia del piacere futuro. Da queste considerazioni si raccoglie, essere il desiderio uno stato misto di piacere e di dolore, dolore per la sensazione presente che ci travaglia, piacere per la speranza di liberarcene [1]). Solo quando la speranza vien meno, il dolore s'aggiunge al dolore e si raddoppia.

Questa serie di piaceri e di dolori, che accompagnano l'aspettazione di un evento futuro, e il ricordo di sensazioni passate, soggiace a tutte le incertezze dell'opinione. Quante speranze fallaci, e quanti vani timori! Non tutti i piaceri adunque sono veri, ed avvene buona parte di bugiardi, cui provoca una falsa opinione. Nel che Protarco non può convenire, perchè il piacere è sempre vero, secondo lui; sebbene l'opinione, che lo suscita, possa fallire. E Socrate, a meglio ribattere il suo oppositore, allarga la tesi, e sostiene che tutti i piaceri e dolori, non solo quelli che proviamo nel desiderio, talvolta mentiscono. Egli non sa capacitarsi come Protarco resista a questa verità. L'opinione resta pur sempre opinione, o vera o falsa che sia; ed all'istesso modo il piacere ed il dolore non vengono meno, perchè ora lo stimiamo verace ed ora bugiardo [2]). Ma di

1) 36 B.

2) Platone qui non avverte, che la novità o la falsità rampolla sempre da un giudizio, come lo provano gli stessi esempi, che Egli adduce in seguito. La sensazione nuda non è per fermo nè vera nè falsa. Solo nel riferire la sensazione all'oggetto che la provoca, o nel paragonarla ad altre sensazioni, può aver luogo il vero o il falso.

Digitized by Google

fallaci apparenze nell'estimazione dei piaceri o dei dolori ce ne sono parecchie. La prima nasce dalla natura stessa del piacere, il quale, essendo infinito, ammette innumerevoli gradazioni; epperò nel confronto, che noi sogliamo fare dei piaceri e dei dolori, spesso c' inganniamo di grosso, stimando ad esempio i piaceri più intensi dei dolori, quando non sono; e per lo contrario i dolori più deboli e dammeno dei piaceri. Ci accade quello che interviene a chi, guardando da lontano, non sappia apprezzare le distanze relative degli oggetti [1]).

Ed un' altra ragione di errore la troviamo in questo, che talvolta si scambia per un piacere vero e reale quello che non è. In verità se il piacere e il dolore nascono, come dicemmo, dalla vicenda di vuoto e di pieno, che interviene nel nostro organismo; quando s'arrestasse ogni movimento d'entrata o di uscita, non dovremo provare sensazioni di sorta. Egli è vero che non pochi sostengono intervenire nel nostro organismo un flusso continuo, nè darsi mai riposo alcuno. Ma ammessa pure per provata quest' opinione, si potrà sempre affermare che quando questi movimenti non siano bruschi, ed il passaggio da uno stato in un altro si faccia dolcemente, noi non l'avvertiamo, e non proviamo per conseguenza nè piaceri nè dolori. Coloro che sostengono il contrario son gioco di un' illusione, e danno corpo alle ombre, stimando piacere vero il prodotto della loro fantasia [2]). E tanta è naturale ed invincibile quest' illusione, che v' ha filosofi i quali stimano che essa sia la sorgente non di alcuni, ma di tutti i piaceri; perchè i piaceri per costoro non sono nulla di positivo, ma solamente la cessazione del dolore [3]).

1) 37 A — 42 C.
2) 42 D 44 B.
3) Qui Platone chiaramente allude ai Cinici, che egli re-

Digitized by Google

E se noi non possiamo accettare del tutto questa dottrina, pure v' ha nei loro ragionamenti molta parte di verità, e lo studio di questa ci farà sempreppiù addentrare nella natura intima dei piaceri. In fondo essi sostengono essere il piacere qualcosa di relativo. I piaceri più intensi sono per noi quelli che in realtà non sono tali, comecchè contengano molta parte di dolori. Infatti i maggiori piaceri ci sembra di provarli, quando i nostri desideri sono più acuti, come a dire nella malattia, nell' intemperanza, nell' incomposto agitarsi delle passioni. In queste condizioni il piacere c' investe così da tutte parti, da non poter resistere al suo impeto, e ci par quasi morire di voluttà. Ma questo stato violento d'agitazione, così contrario a quell'armonia, a cui è affidata la nostra salvezza, non è forse una condizione dolorosa? Dunque noi stimiamo il piacere di tanto più grande, di quanto più copiosa è la parte di dolore che in esso cape. E qui torna nuovamente a proposito l'osservazione che facemmo prima, essere il piacere più o meno misto di dolore. Epperò ci piacciono grandemente le rappresentazioni drammatiche, o tragiche o comiche che sieno. Così ad esempio nelle commedie il ridicolo nasce dallo spettacolo d' impotenza e d' inferiorità, in cui si trova colui, che si teneva falsamente per dappiù degli altri in forza, in bellezza, od in sapienza. Ma rallegrarsi dei mali altrui non deriva forse da un nascosto sentimento d'invidia? E l'invidia non è un sentimento doloroso, al pari delle altre malvage passioni? Nella commedia dunque il piacere s' intreccia col dolore, e così dite della maggior parte dei piaceri umani [1]).

---

puta come una specie di vati, i quali mossi dal disprezzo del piacere, non del tutto colpiscono nel segno; ma hanno un giusto presentimento della natura del piacere, o per meglio dire della sua relatività. V. 44 B-D.

1) 44 C — 50 E.

Digitized by Google

In una parola il piacere è tutt' altro del bene, non solo perchè infinito, ma benanco perchè sempre mescolato al dolore, e sottoposto fatalmente all' inganno.

Ma Platone, dicevamo, non acconsente del tutto alla sentenza cinica, che il piacere stia solo nella negazione del dolore. E parimenti ei non crede che tutti i piaceri sieno così mescolati di dolore, come quelli che abbiamo ricordati; ma ammette eziandio una serie di piaceri puri, come quelli che hanno per oggetto i colori splendidi, le belle figure, gli odori soavi e delicati, i suoni armonici, in una parola tutti quei piaceri, la cui privazione non è dolorosa, ed in cui non si accoglie una parte qualsiasi di dolore [1]). Aggiungete a questi piaceri quelli che derivano al sapiente dall' amorosa ricerca e dalla felice conquista del vero, e così avrete una serie di piaceri, che non appartengono, come gli altri, al genere infinito, ma, essendo normali e compiuti in sè medesimi, vanno nella categoria del finito. Questi piaceri a ragione la debbono vincere sugli altri, i quali per fermo sono più intensi, ma meno puri dei primi. E chi voglia conoscere, ad esempio, la bianchezza, non deve cercare una gran copia di bianco, ma quella pur piccola quantità di bianco, la quale non abbia in sè nessuna mistura di estraneo colore [2]).

Questi soli piaceri possono accordarsi, come vedremo, colla saggezza. Gli altri, essendo infiniti, e soventi bugiardi e misti di gran parte di dolore, hanno proprio i caratteri opposti della saggezza, e per questa proprietà appunto si distruggono da sè stessi. Inoltre sono sempre relativi, perchè nòn hanno lo scopo in sè medesimi. E non possono averlo, se nascono da quella vicenda di pienezza

1) καὶ ὅσα τὰς ἐνδείας ἀναισθήτους ἔχοντα καὶ ἀλύπους τὰς πληρώσεις αἰσθητὰς καὶ ἡδείας παραδίδωσι 51. B.

2) 53 B.

Digitized by Google

e di vuoto che descrivemmo, ed appartengono quindi alla categoria del fenomeno, di ciò che si fa di continuo, e il cui fine non è in sè medesimo, ma nell'essere verso cui tende. Il piacere adunque, non essendo scopo a sè medesimo, non che confondersi col bene, lo ha al di fuori di sè, come termine a cui s' indirizza [1]).

Ma basti del piacere. Sottomettiamo ora alla stessa analisi, l'altro termine della quistione la saggezza o la scienza. Le scienze si dividono in due classi, l'una che ha per oggetto le arti meccaniche, l'altra la coltura e l'educazione. Nella prima serie trovi siffatta mescolanza di puro e d'impuro, che se si separano da tutte le arti quella del contare pesare e misurare, ben poco resta di scientifico in tutte le rimanenti. Esse si affidano piuttosto alla perizia pratica, all'abito, ed alla verisimiglianza. Così per dirne una, nella musica c'è poco di certo; perchè le regole che governano gli accordi sono dovute piuttosto alla consuetudine, che a uno studio scientifico. E lo stesso dite della medicina, della agricoltura e della navigazione. Più certa di queste arti è l'architettura, che nella costruzione delle case, dei vascelli e simili segue le norme fornite dalla matematica, ed adopera strumenti precisi. In queste arti, che superano le prime per precisione, domina sovrana la matematica, di cui una parte principale è l'aritmetica. L'aritmetica anche essa si può dividere in due, quella che non sa astrarre il numero dalla cosa contata, e quella che studia il numero astratto, in sè medesimo. Quest'aritmetica scientifica la vince sull'altra, come il piacere puro conta dappiù del misto. Ma una scienza, più pura ancora dell'aritmetica, è la dialettica, che ha per oggetto ciò che è realmente, e la cui natura resta sempre uguale a sè medesima. Questa scienza vince tutte le altre, che intendono a ciò che muta di continuo;

1) 54 D.

Digitized by Google

imperocchè come potrebbero queste pervenire a conoscenze ferme e sicure, se il loro oggetto stesso non ha punto stabilità? Ma la scienza, per pura che sia, neanche basta a sè medesima. E sebbene Platone anche qui, come nel principio del dialogo, sorvoli su questo punto scabroso, pure è certo per lui, che la scienza austera e disdegnosa di qualsiasi piacere, per moderato e puro che sia, non può costituire la vita perfetta. Forse, o ch'io m'inganno, dobbiamo connettere questi passi 60 D e 21. E del Filebo col discorso che Socrate racconta essergli stato tenuto da Diotima, secondo il quale l'Eros o l'amore della bellezza è la via per cui ci solleviamo alla contemplazione delle eterne idee e della scienza [1]. Epperò non ogni affetto, e con esso non ogni sentimento è condannevole; che anzi, tolto questo, sarebbe forse distrutta la molla più potente, che ci sollevi alla scienza.

Ma non tutti i piaceri possono essere disposati alla saggezza, bensì quelli che non vi ripugnano del tutto, vo' dire i piaceri puri ed onesti, o tali che per nessuna guisa turbino la serenità dell'anima. In quanto alle scienze ci giova conoscerle tutte; perchè le conoscenze divine non basterebbero, se non venissero disposate alle umane [2]. Tale è il connubio del piacere e della saggezza, nel quale è riposto il sommo Bene. E come esso è fatto secondo ordine e misura, il bene ci si mostra quale bellezza; e dacchè la parte principale in questo intreccio spetta alla verità, il bene ci si svela eziandio come vero. Il bene adunque non si può cogliere sotto una sola idea, ma ha tre facce la bellezza, la misura e la verità. E da tutti questi tre aspetti ci si appalesa più affine alla saggezza e meno al piacere.

---

1) Convito 206 B. e segg. Fedro 250 D. e segg.

2) Socrate fa passare senza risposta questa ardita frase di Protarco γελοῖαν διάθεσιν ἡμῶν, ὦ Σώκρατες, ἐν ταῖς θείαις οὖσαν μόνον ἐπιστήμαις λέγομεν 62 B.

Digitized by Google

CAPITOLO IV.

DISCUSSIONE SULL' AUTENTICITÀ DEL FILEBO

Il Filebo sia per il suo valore intrinseco, come per la testimonianza di Aristotele, era tenuto per autentico dai critici. Ma lo Schaarschmidt, seguendo impavido nella via di demolizione, non fa grazia neanche a questo dialogo, la cui autenticità trarrebbe seco quella del Parmenide. Per questa ragione egli mette molto studio nell' indebolire la testimonianza aristotelica, e nel trarre dal contenuto del dialogo una ricca copia di argomenti contro la sua autenticità. Anche qui noi discuteremo le ragioni dello Schaarschmidt, e lo studio che faremo ci varrà come di commentario al dialogo che abbiamo esposto.

Il passo, nel quale secondo tutti i critici Aristotele chiaramente fa menzione del Filebo è tolto dal decimo libro della Morale a Nicomaco e suona così: « Di tale argomento si vale Platone per dimostrare non essere il piacere il sommo bene. Imperocchè la vita piacevole, accompagnata dalla saggezza, è da preferirsi a quella che ne è scompagnata. Se dunque la mescolanza (del piacere e della saggezza) è da preferire, il piacere non sarà il sommo bene, perchè questo è tale, che si debba preferire da per sè, senza altra aggiunta »[1]). Questo passo, come si vede corrisponde a capello col 20 E, 22 A, 60 B e 61 A del Filebo, di cui noi facemmo un fedele riassunto nella pagina 46

1) Τοιούτῳ δὴ λόγῳ καὶ Πλάτων ἀναιρεῖ ὅτι οὐκ ἔστιν ἡδονὴ τἀγαθόν· αἱρετώτερον γὰρ εἶναι τὸν ἡδὺν βίον μετὰ φρονήσεως ἢ χωρίς, εἰ δὲ τὸ μικτὸν κρεῖττον, οὐκ εἶναι τὴν ἡδονὴν τἀγαθόν· οὐδενὸς γὰρ προστεθέντος αὐτὸ τἀγαθὸν αἱρετώτερον γίνεσθαι. Eth. nic. X. 2. 1172.

Digitized by Google

della nostra esposizione. Qui aggiungiamo che anche le parole di cui si serve Aristotele sono tolte di peso da Platone, così il μικτὸν κρεῖττον consuona col 22 A del Filebo αἱρετὸς.... ἐξ ἀμφοῖν συμμιχθεὶς κοινὸς γενόμενος (βίος). Nello stesso capitolo vengono ricordate altre sentenze, che non si trovano in altri dialoghi, dal Filebo in fuori. « Così, continua Aristotele, alcuni dicono essere il piacere infinito, perchè capace di accogliere il più e il meno, mentre il bene è determinato (compiuto in sè medesimo) » [1]). E più appresso: « dicono che il dolore nasca dalla mancanza ed il piacere all' incontro dalla pienezza di ciò che secondo natura si desidera, e che l' uno e l' altro sieno affezioni del corpo » [2]).

Queste coincidenze sono così precise, da non capir dubbio che Aristotele abbia sott' occhio il Filebo, tanto più che nel primo passo si serve del presente ἀναιρεῖ, tempo, che che ei suole adoperare per lo più, quando cita non di memoria, ma secondo il testo dell' autore. Che cosa escogita lo Schaarschmidt per sfuggire alle strette di questa argomentazione? Egli ammette che nel primo passo Aristotele parli di Platone, ammette che nello scrivere quelle parole avesse davanti a sè un' opera platonica; ma quest' opera non sarebbe il Filebo; bensì il Protagora [3]). Nel Protagora 353 C. 358 C e sopratutto 357 A. 358 A. C. Platone ammette che la vita piacevole (ἡδὺς βίος) sia il

---

1) Λέγουσι δὲ τὸ μὲν ἀγαθὸν ὡρίσθαι, τὴν δ' ἡδονὴν ἀόριστον εἶναι, ὅτι δέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον X. 2. 10 3. Riscontra il 27 E. del Filebo ἡδονὴ καὶ λύπη πέρας ἔχετον, ἢ τῶν τὸ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον δεχομένων ἐστόν;

2) Loc. cit. Καὶ λέγουσι δὲ τὴν μὲν λύπην ἔνδειαν τοῦ κατὰ φύσιν εἶναι, τὴν δ' ἡδονὴν ἀναπλήρωσιν Riscontra Filebo 31 B — 32 B. per es. 31 E. πεῖνη μέν που λύσις καὶ λύπη. Ἐδωδὴ δὲ πλήρωσις γιγνομένη πάλιν ἡδονή.

3) Op. cit. p. 280-81.

Digitized by Google

sommo bene sotto la condizione che v' intervenga anche la τέχνη e l' ἐπιστήμη (cioè quell' accorgimento pratico che Aristotele chiama φρόνησις). Aristotele adunque, argomentando da questo passo del Protagora, in cui il piacere da per sè non basta, ma dev'essere governato dal sapere, perchè sia bene, potè dire che per Platone il bene fosse una mescolanza. Questa parola « mescolanza » non c' è punto nel Protagora. Ma che importa? Aristotele suole sempre tradurre col suo proprio linguaggio i pensieri platonici, ed anche quì segue il suo costume antico.

In tutto questo ragionamento dello Schaarschmidt non solo la parte ipotetica e congetturale supera di gran lunga la positiva; ma quel poco di positivo, che c' è, vale a dire il riferirsi a un luogo determinato del Protagora, è affatto fuor di posto. Lo Schaarschmidt non si fa scrupolo di sforzare il testo e d' interpetrarlo a rovescio, per accomodarlo ai suoi fini. Che cosa dice Platone nel luogo citato del Protagora? Se il piacevole, ei dice, è il bene, nessuno al mondo che sappia o stimi altre cose migliori di quelle che fa o può, nessuno, dico, farà queste ultime, mentre può le migliori [1]). Da questo passo si raccoglie non avere quì Platone in mente di distinguere il piacere della saggezza, e di ricercare se ciascuno di essi o isolato o fuso coll'altro costituisca il sommo bene. Nulla di tutto questo [2]). Egli accetta in questo dialogo la posizione che il bene stia nel piacere o diremo meglio nell'utilità; e da questa trae

---

1) Protag. 358 B. εἰ ἄρα τὸ ἡδὺ ἀγαθόν ἐστιν, οὐδεὶς οὔτ' εἰδὼς οὔτ' οἰόμενος ἄλλα βελτίω εἶναι ἢ ἃ ποιεῖ καὶ δυνατὰ, ἐπειτα ποιεῖ ταῦτα, ἐξὸν τὰ βελτίω.

2) V. Zeller Philosophie der Griechen II. 399. Sul modo come si debba intendere la dottrina etica del Protagora, e sul rapporto di essa colla morale posteriore di Platone, vedi le acute osservazioni del Bonghi nel Proemio a questo dialogo Cap. IX. e sopratutto p. 247 e segg.

Digitized by Google

la conseguenza, che ciascuno nell'operare segue ciò che gli promette maggior copia di piacere, o meno di dolore. Ci possiamo benissimo ingannare in questo giudizio, ma l'error nostro è dovuto tutto all' ignoranza; imperocchè se alla nostra mente apparisse chiaro il danno futuro, sarebbe impossibile che il piacere presente ci trascinasse e vincesse. Platone in questo luogo è ancora fido alle due massime socratiche « che il bene si converta coll'utile e « che nessuno sia volontariamente malvagio » massime che Aristotele avrebbe discusse di proposito, se in quel capitolo della morale nicomachea avesse accennato al Protagora. La citazione dunque di Aristotele si riferisce senza alcun dubbiò al Filebo, la cui autenticità è posta fuor di controversia. Ma a noi giova esaminare ancora la serie delle ragioni in contrario, attinte dalla forma e dal contenuto del dialogo.

E prima di tutto lo Schleiermacher ha già notato che al Filebo manchi l'unità e la vivacità drammatica, propria di altri dialoghi platonici. Socrate anche qui non adopera la sua arte majeutica e la fina ironia, per il cui magistero dalle contraddizioni dell' interlocutore balza fuori il concetto della cosa [1]). Qui la tesi da dimostrare è posta nettamente fin dal principio del dialogo, e in tutto il corso di esso vien dimostrata per diverse vie col sussieguo pedantesco del maestro che espone. Al Socrate del Filebo manca la spigliatezza di chi non avendo in serbo la verità già trovata, si metta amorosamente alla sua ricerca. E quel calore, quell'entusiasmo, che in tutte le discussioni etiche non vien mai meno al Socrate platonico, qui fa luogo ad una calma e freddezza non usate. Così pure gli oppositori di Socrate, che dovrebbero essere edonici convinti, oppongono alle argomentazioni socratiche una fiacca resistenza. Filebo già

1) Quest' osservazione già facemmo a proposito del Sofista.

Digitized by Google

dalla bella prima è posto fuori combattimento, ed è molto strano che s' intitoli da lui un dialogo che quasi sempre è sostenuto da Protarco. Ed anche costui si appaga delle ragioni più deboli, che si adducono contro la sua dottrina [1]) e sostiene opinioni che ripugnano all'edonismo, come a dire che la conoscenza di sè medesimo sia il primo dovere del saggio (19 C) e che la ragione governi il mondo (28 E).

E non solo le persone del dialogo sono sbiadite, ma il dialogo stesso procede lento ed impacciato; a volte s' arresta senza costrutto, a volte ritorna senza necessità su argomenti già discussi. Nè la proposizione principale, che il sommo bene stia nell' intreccio della sapienza col piacere, è punto dimostrata; imperocchè se è provato da una parte che il piacere solo non basti a sè medesimo, non c' è nessuna ragione che conforti l' altra parte della tesi, vale a dire che la sapienza, spogliata dall'allettamento del piacere, non sia da preferire. Che anzi nel Filebo stesso è accettata apertamente l' opinione contraria: Chi preferisce, dice Socrate, la vita della ragione e della saggezza, non si attrista o si rallegra nè di poco nè di molto, e questa fra tutte, è la vita più divina, nè è verisimile che gli Dei provino la gioja o il suo contrario [2]). Questa opinione è una giusta conseguenza della dottrina sostenuta nel Filebo, che la ragione sia regina del Cielo e della Terra (28 c.) perchè Ella, causa di tutte le cose, (ἀιτία) non può mancare di nulla, epperò ha da bastare a sè medesima, ed

---

1) Così ad esempio Socrate pretende di dimostrare che il piacere non possa scompagnarsi dalla scienza, perchè senza questa s' ignora perfino se si goda o no, nè si conserva la memoria dei piaceri passati, nè ci è dato di contare sui futuri (εἰ χαίρεις ἢ μὴ χαίρεις, ἀνάγκη δήπου σε ἀγνοεῖν 21 B). E Protarco non s' oppone ad un argomento di tal fatta, che Schaarschmidt chiama infantile Op. cit. p. 293.

2) 33 B.

Digitized by Google

essere tutt' uno col sommo Bene. Ma per quanto ragionevole sia l'elogio fatto nel 33 B della vita senza passioni, pure è in aperta contraddizione colla tesi stessa, che si vuol sostenere nel dialogo [1]).

E non è questa la sola contraddizione che si nota nell'opera. Verso la fine di essa a pag. 66 A è detto: « Tu annunzierai dappertutto non essere il piacere nè il primo, nè il secondo bene, e doversi porre in sua vece la misura, l'ammisurato, l'opportuno e tutte quelle cose che s' ha da tenere abbiano sortita una natura immortale. Il secondo bene è l'armonico, il bello, il compiuto, quello che basta a sè medesimo e simili » [2]). Ma come? ciò che basta a sè medesimo non è dunque il sommo Bene, come s'era detto in tutto il dialogo? come mai non gli spetta più il primo posto, ma il secondo? E che cosa si sostituisce in sua vece? Fra gli altri un elemento estraneo, il καίριον, del quale non si era tenuto conto in tutto il dialogo, in cui la disputa s'agitava solo tra la saggezza e il piacere. E come c'entra questo concetto, e con qual dritto usurpa il luogo del νοῦς?

In una parola l'infelice pittura degl' interlocutori, lo andamento impacciato ed inestetico del dialogo, la frivolità di alcuni ragionamenti, ed infine le contraddizioni manifeste tra varie sentenze, tutto questo tradisce una mano inesperta, che non è certamente quella di Platone.

Molte di queste accuse sono giuste, ed un recente traduttore di Platone il Jowett le nota anche lui nell' introduzione a questo dialogo. « In esso, osserva il Jowett, lo « stile incomincia ad alterarsi, e l'elemento drammatico e

---

1) Op. cit. p. 285.

2) ἀλλὰ πρῶτον μέν πῃ περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον καὶ πάνθ' ὁπόσα τοιαῦτα χρὴ νομίζειν τὴν ἀΐδιον ἠρῆσθαι φύσιν. Δεύτερον μὴν περὶ τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλεον καὶ ἱκανὸν καὶ πάνθ' ὁπόσα τῆς γενεᾶς αὕ ταύτης ἐστίν. 66 A.

Digitized by Google

« poetico cede il luogo allo speculativo e filosofico. Nello « svolgimento delle idee astratte c'è un gran progresso « sul Protagora e sul Fedro, e forse anche sulla Repub- « blica. Ma v'è una corrispondente diminuzione di abi- « lità artistica, una mancanza di caratteri nelle persone, « un andamento faticoso nel dialogo, e una certa confu- « sione ed incompiutezza nel disegno. » Ma che cosa inferisce il Jowett dalle stesse premesse dello Schaarschmidt? Null'altro se non che il Filebo debba essere uno degli scritti posteriori di Platone, che per i difetti di stile spesso ci richiama a mente le Leggi [1]).

Con che non intendiamo di accettare tutte le osservazioni dello Schaarschmidt, alcune delle quali ci sembrano o infondate affatto, o almeno non poco esagerate. Ed in quanto alla contraddizione del 33 B colla tesi stessa del dialogo, notiamo che Platone lì a disegno parla della vita divina, cioè della vita del puro spirito, il quale, essendo tutt'uno colla ragione, è scevro affatto da passioni. Ma questa vita apatica non può essere quella dell'anima umana, in cui com'è noto alla parte razionale si collega il θύμος e l'ἐπιθυμητικόν [2]). Certamente Platone, come ha dimostrato lo Zeller [3]), mosso dall'alto disprezzo, in cui tiene il sensibile, sembra talvolta inchino ad una morale ascetica, il cui supremo sforzo stia nello svellere dalle radici le passioni, o buone o cattive che sieno. Ed a questa tendenza si riferisce quel passo del Teeteto, in cui è detto che non potendo la vita terrestre essere mai spoglia affatto dalla malvagità, occorre fuggire il più presto che si possa dal mondo di quaggiù, coll'avvicinarci alla Divinità me-

1) The dialogues of Plato translated into English by B. Jowett. Oxford 1871. III. 129.
2) Tim. 69 D. 70 C. Rep. 436 A. Fedro 246.
3) Op. cit. II. 736 e segg.

Digitized by Google

diante le opere buone e sante [1]). Così pure nel Fedone più volte è ripetuto esser riposta l'attività del Filosofo nel liberarsi al possibile dal corpo, il quale offre infiniti ostacoli alla serena contemplazione delle eterne idee. E questo stacco violento dal sensibile è una morte anticipata, o meglio una preparazione al morire, talchè il filosofo con lieto animo udrà lo scocco dell'ora suprema, come annunzio della vicina liberazione [2]). Secondo questa intuizione il corpo è un carcere [3]), come dicevasi nei misteri orfici, e le anime imprigionate in esso sono come gl' infelici descritti nel VII. della Repubblica, condannati a vivere nel fondo di una caverna, ove non penetra se non il pallido riflesso di una incerta luce. Con questa morale ascetica, il cui indirizzo è affatto negativo, va certamente di accordo il 33 B del nostro dialogo, e se l'etica platonica si riducesse al filosofico τεθνάναι del Fedone, sarebbe in quel passo espresso il pensiero intimo di Platone, al quale il resto del dialogo manifestamente ripugnerebbe. Ma questo indirizzo etico, che ebbe poi tanta importanza nel Medio Evo, se pure trasparisce da qualche dialogo platonico, non è svolto in tutta la sua conseguenza così che escluda un altro indirizzo affatto opposto, il quale risponde meglio alle intuizioni elleniche. Platone, che ha un senso così squisito dell'arte, non poteva al certo condannare del tutto il corpo,

---

1) Teet. 176 A. διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδ' ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα.

2) Fed. 67 D. οὐκοῦν γελοῖον ἂν εἴη ἄνδρα παρασκευάζονθ' ἑαυτὸν ἐν τῷ βίῳ ὅτι ἐγγυτάτω ὄντα τοῦ τεθνάναι οὕτω ζῆν, κἄπειθ', ἥκοντος αὐτοῦ τούτου, ἀγανακτεῖν;

3) Vedi nel Cratilo 400 B. l'etimologia di σῶμα da σῆμα; se non che è da notare che anche nel Cratilo è addotta pure una etimologia, che accenna ad un indirizzo etico affatto diverso. In questo secondo senso il corpo vien detto σωμα perchè l'anima per esso si manifesta καὶ διότι αὖ τοῦτο σημαίνει ἂν σημαίνῃ ἡ ψυχή.

Digitized by Google

ove pur traspare luminosamente l'eterna bellezza [1]). Qui per fermo si riproduce quell'oscillazione, che, secondo lo avviso dei critici, è il vizio intrinseco del Platonismo. Da una parte le idee sono la vera e sola realtà, e tutto ciò che loro si oppone, la materia, il sensibile è come se non fosse, è il non ente; d'altra parte in questa materia così tenebrosa, in questo caos così disordinato penetra il raggio della suprema idealità, e tutta la illumina e la trasfigura [2]). E nella Psicologia interviene lo stesso giuoco della Ideologia. Anche qui l'opposizione tra la parte razionale e la concupiscibile dell'anima [3]) è così profonda, che mentre l'una è principio di ogni vita, non nasce nè perisce, o come dice Fedone, preesiste e sopravvive al corpo, e, in una parola, è l'Entità che più si raccosta alla natura delle eterne idee [4]); l'altra all'incontro, fornita di caratteri affatto opposti, è mortale, ed agitata da affetti violenti e fatali; dapprima il piacere, esca del male; in seguito il dolore, cagione della fuga del bene; dappoi l'audacia ed il timore improvvidi consiglieri; per giunta la passione sorda al saggio consiglio; finalmente le speranze, facile giuoco di ogni sensazione irragionevole e dell'amore di tutte le

1) νῦν δὲ κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν, ὥστ' ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον. Fedro 250 D.

2) Il mondo è secondo il Timeo 29 A κάλλιστος τῶν γεγονότων e nel 92 C. vien chiamato un Dio sensibile θεὸς αἰσθητὸς, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν.

3) Nel Fedro 246 B. questa dottrina è miticamente epressa nel famoso cocchio tratto dai due cavalli uno generoso e pieghevole al freno della ragione, l'altro indomito e ribelle. Se la ragione è l'auriga che governa il cocchio, i due cavalli non possono essere altro se non il θυμος e l'επιθυμητικὸν del Timeo. Se non che nel Fedro questa tripartizione dell'anima è originaria, e precede la caduta nel mondo sensibile (anzi le intemperanze del cavallo indocile sono la causa della caduta). Nel Timeo per contrario la scissura nell'anima accade dopo la creazione del corpo sensibile.

4) V. Fedro 245 D. Fed. 80 B.

Digitized by Google

cose [1]). Ma ciò non pertanto Platone sente il bisogno di temperare questa cruda opposizione, che minaccia di rovinare l'unità dell'anima, e tra le due parti così disparate interpone una terza anima, la quale, benchè stralciata dal tronco della parte mortale, pure è molto migliore della concupiscenza. Essa rappresenta la forza ed il coraggio, che obbedendo alla ragione, d'accordo con lei reprime energicamente gl'indocili desideri, e li subordina a quella [2]). La concupiscenza dunque non è del tutto male, ma ridotta nei suoi giusti confini dall'energia del θυμός, anch'essa obbedisce ai voleri della ragione. E non tutte le passioni sono malvage, chè anzi v'ha una parte non piccola di esse, la quale nonchè impedire, rafforza il governo della ragione. E come poteva essere altrimenti, se nel Fedro e nel Convito è descritto l'Eros come via alla contemplazione dell'idea? E quel sacro furore che investe l'animo integro, e gl'ispira l'alta poesia, è forse condannevole? [3]) E l'uomo virtuoso ha forse da reprimere il sentimento confuso di timore e di venerazione, che tutta l'anima comprende all'aspetto della bellezza? [4]). È evidente che Platone, mettendosi per questa via, non possa condannare del tutto il piacere. E nella migliore delle sue opere, nella Repubblica, non sólo non lo condanna, ma ne distingue accuratamente tre specie in conformità della tripartizione dell'anima. Anche l'intelligenza ha i suoi propri piaceri non meno del

1) Tim. 69 D. Τὸ θνητὸν, δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον.. ἡδονὴν... λύπας... θάῤῥος καὶ φόβον, ἄφρονε ξυμβουλώ ecc.

2) Tim. 70 A. Τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ fu posta nel posto vicino alla testa ἵνα τοῦ λόγου κατήκοον ὂν κοινῇ μετ'ἐκείνου βίᾳ τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχοι γένος.

3) Fedro 245 A. Τρίτη δ'ἀπὸ Μουσῶν κατοκωχή τε καὶ μανία λαβοῦσα ἁπαλὴν καὶ ἄβατον ψυχὴν ἐγείρουσα καὶ ἐκβακχεύουσα κατὰ τ'ῳδὰς καὶ τὴν ἄλλην ποίησιν μυρία τῶν παλαιῶν ἔργα κοσμοῦσα τοὺς ἐπιγιγνομένους παιδεύει.

4) Ho appena bisogno di ricordare la poetica pittura del Fedro 250 D-252 C.

Digitized by Google

θυμὸς e dell' ἐπιθυμητικὸν [1]). E il piacere dell' intelligenza vale più degli altri, imperocchè tale vien giudicato dal filosofo, il quale se ne intende più di tutti, come quegli che oltre ai piaceri intellettivi, conosce benanco per l'esperienza della prima età quelli del coraggio, e del desiderio [2]). A questa serve di rincalzo un' altra ragione affatto identica a quella del Filebo, vò dire che il piacere, il quale prepara accompagna e segue la scienza, è più vero più puro, vale a dire, non mescolato di dolori; non così i piaceri che toccano all'uomo iracondo e concupiscente [3]). Finalmente se il piacere nasce, come è detto anche nel Filebo, dal senso della pienezza, l'anima riempita della verità, deve provare la massima gioia, perchè accoglie in sè il vero essere [4]). Secondo questi concetti alla morale ascetica deve sottentrare la morale estetica, per la quale il sommo bene non sta più nell'estirpare gli affetti, ma nel saperli moderare e temperare così, che giovino alla vita dell'anima razionale. Per tal guisa Platone si conserva greco, e conforme alle antiche tradizioni, pone il fondamento della sua morale nel μέτρον, che è bellezza, bontà ed armonia. Qual meraviglia dunque che nel Filebo si metta in rilievo la grande importanza del contemperamento della saggezza col piacere, e si ponga in seconda linea la vita spoglia di qualunque sentimento, come propria soltanto degli Dei? Qui non si tratta del bene in generale, ma del bene umano, e così com' è costituito l'uomo, la dot-

---

1) Rep. IX 581 C. Διὰ ταῦτα δὴ καὶ ἀνθρώπων λέγομεν τὰ πρῶτα τριττὰ γένη εἶναι, φιλόσοφον, φιλόνεικον, φιλοκερδές... καὶ ἡδονῶν δὴ τρία εἴδη ὑποκείμενον ἓν ἑκάστῳ τούτων.

2) Rep. 582 B. τῷ μὲν γὰρ ἀνάγκη γεύεσθαι τῶν ἑτέρων ἐκ παιδὸς ἀρξαμένω.

3) Rep. 583 B. οὐδὲ παναληθής ἐστιν ἡ τῶν ἄλλων ἡδονὴ πλὴν τῆς ταοῦ φρονίμου οὐδὲ καθαρά.

4) Rep, 585 E.

Digitized by Google

trina del Filebo non solo riponde a tutto l'ideale ellenico, ma è una anticipata protesta contro le esagerazioni dello ascetismo medievale.

In questo cielo della morale platonica la stella polare dicemmo essere la misura. E così s'intende il perchè Platone metta a capo di tutti i beni il μέτριον o meglio il περὶ μέτρον. Qui, secondo la giusta interpetrazione dello Zeller, Platone parla della misura in un senso astratto, o vorremmo dir meglio dell'idea della misura [1]). La misura concreta, attuata è la bellezza, che, essendo un tutto compiuto, basta a sè medesima. A lei spetta il secondo posto quando è messa in rapporto alla idea astratta; ma non perciò cessa di essere la prima realtà, o meglio la realtà più perfetta. Il resto non sono se non gli elementi di essa, che staccati ed isolati non bastano a loro medesimi, vale a dire da una parte la sapienza e le scienze, da un'altra i piaceri. Forse si potrà rimproverare a Platone di avere separato il μέτριον dal σύμμετρον, come se quello fosse una entità a sè. Senonchè essendo questo l'abito della mente platonica, di obbiettivare le idee astratte, ed introdurre divisioni e suddivisioni dialettiche che non corrispondono alla realtà delle cose, non parrà strano che anche quì ripeta lo stesso processo adoperato negli altri dialoghi. Ma ciò non importa che Platone si contraddica, imperocchè il mettere come primo fra tutti il μέτριον è una conseguenza necessaria dell'intuizione se vogliamo dire, estetica, che domina in questo dialogo.

Esaminiamo orale opposizioni, che lo Schaarschmidt scorge tra il Filebo e gli altri dialoghi di Platone. Abbiamo di sopra dimostrato molte sentenze del Filebo riscontrarsi nella Repubblica; ma non ostante queste coincidenze lo Schaarschmidt sostiene esservi tra la teorica del piacere

1) Zeller op. cit. II. 740.

Digitized by Google

esposta nella Repubblica e quella del Filebo una differenza radicale. Chè per l'autore del Filebo il piacere è essenzialmente sensibile, mentre nella Repubblica oltre ai piaceri sensibili si ammettono anche altri puramente intellettivi. Nè il Filebo conosce nè può conoscere quella distinzione del piacere nelle sue specie, che abbiamo trovato nella Repubblica. Finalmente la Repubblica mette col Bene il piacere innocuo, che porta con sè la gioia, il che certamente si riferisce al piacere intelettivo; l'autore del Filebo invece parla di piaceri non mescolati dal dolore, che seguono sempre alle percezioni sensibili e vengono posti nella quinta classe, come un appendice al bene, affatto separati dalla φρόνησις [1]).

Nessuna di queste accuse a parer mio è vera. Nel Filebo non si dividono i piaceri in tre specie, come nella Repubblica; ma chi ci assicura che Platone non abbia cessato d' insistere su quella tripartizione dell'anima, che nel modo come vien riferita nel Timeo, e ricordata nella Repubblica, trova un ostacolo invincibile nell'unità della coscienza? Se il Filebo, come noi tenteremo di dimostrare, è una delle ultime opere di Platone, non è punto inverisimile che questi si sia accorto della contraddizione intima della propria dottrina; il che per fermo è solo un' ipotesi. È fuor di dubbio però che il concetto del piacere puro del Filebo non sia diverso da quello della Repubblica; chè anche per la Repubblica il piacere puro è tale da non essere nè preceduto nè seguito da dolori, e come esempio di questi piaceri vengono addotti quelli dell'odorato, che non sottentrano a dolori procedenti, e cessando, non lasciano dietro loro tristezza di sorta [2]). Ed è detto forse diversamente nel Filebo? Che non tutti i piaceri puri sieno piaceri sen-

1) Op. cit. p, 316-17.

2) περὶ τὰς ὀσμὰς ἡδονάς. αὗται γὰρ... λύπην οὐδεμίαν καταλείπουσιν. Rep. 584 B. v. Filebo 51 E.

Digitized by Google

sibili è giusto, ma nel Filebo non vien punto negato. Ed io non mi so capacitare come lo Schaarschmidt pronunzi così severo giudizio contro il preteso autore del Filebo, il quale trova la sorgente dei piaceri puri nell'intuizione delle belle figure, e delle forme armoniche, nei puri colori, nelle voci limpide e soavi [1]). Ma da quando in qua i piaceri estetici non vanno più annoverati tra le più pure gioie dello spirito? L'ultima ragione poi dello Schaarschmidt non tiene più dalle precedenti, e lo abbiamo già dimostrato prima. Nel Filebo non si attribuisce alla φρόνησις nè il primo nè il secondo posto, perchè quelli spettano al sommo Bene che è armonia, misura considerata prima nella forma astratta, e poi nella sua concretezza. Del resto questa piccola differenza riguarda la classificazione, cui Platone non suole mai tenere rigorosamente; ma siffatti motivi non sono di certo valevoli a scalzare l'autenticità di un dialogo.

Il nostro critico trae un altro argomento di dubbio dal libro VI. della Repubblica. Ivi è posto lo stesso problema del Filebo, se il bene stia nel piacere, come stima il volgo, ovvero nella intelligenza, come pare ad ingegni più sottili. Ma non è fatta grazia nè agli uni nè agli altri. Gli ultimi si ravvolgono piacevolmente in un circolo, perchè mentre dicono riporsi il bene nell'intelligenza, non sanno poi determinare l'intelligenza se non come facoltà di cogliere il bene, cosicchè il Bene sta nella conoscenza del Bene [2]). Ma neanche gli altri s'appongono meglio, imperocchè, come sarà dimostrato largamente nel Filebo, sebbene ripongano il bene nel piacere, pure non possono negare che vi sieno piaceri cattivi, e per tal guisa ammettono piaceri che sono ad un tempo bene e male [3]). Come è risoluta quest'anti-

1) σχημάτων κάλλος.... χρώματα δὴ τοῦτον τὸν τύπον ἔχοντα... τὰς τῶν φθογγῶν τὰς λείας καὶ λαμπρὰς 51. C-E.

2) οὐκ ἔχουσι δεῖξαι, ἥτις φρόνησις, ἀλλ'ἀναγκάζονται τελευτῶντες τὴν τοῦ αγαθοῦ φάναι. Rep. 505 B.

3) ὁμολογεῖν ἀγαθὰ εἶναι καὶ κακὰ ταὐτά. Rep. 505 D.

Digitized by Google

nomia? Coll'ammettere il Bene, quale realtà a sè, anzi come la prima realtà che è il principio ad un tempo dell'essere e del conoscere, ed abbiamo già ricordato che il Bene in questo luogo vien paragonato al Sole, che colla sua luce riscalda, vivifica ed illumina tutte le cose [1]). E per questo rispetto s'ha a dire: l'intelligenza non è il bene, come l'occhio non è il Sole; ma bensì è figlia del Bene; imperocchè questa luce divina irraggiando l'anima accende in essa la fiaccola della sapienza. Parimenti il Bene non è il piacere, ma l'anima nostra nella contemplazione di quello, si sente compresa dalla gioja pura e serena, cui nessun dolore offusca.

Quest' obbiettivismo della Repubblica sparisce nel Filebo, ove il bene non è più la realtà vera, fonte suprema dell'essere e del conoscere, ma invece la vita beata, che sta nell'intreccio dell'intelligenza e del piacere. Nel Filebo adunque il Bene è inteso in un senso subbiettivo, è un abito [2]) o, com'è detto più tardi, un possesso dell'anima [3]) che crea il vivere felice. All'oggettivismo platonico sottentra qui il subbiettivismo socratico-aristotelico, ma non così risolutamente che l'autore non ondeggi tra le due opposte determinazioni. E molti interpetri non a torto, secondo lo stesso Schaarschmidt, in quel περὶ μέτρον che è al di sopra della stessa bellezza hanno scorto la traccia del Bene obbiettivo della Repubblica [4]). Traccia confusa, ed indegna di Platone, il quale non avrebbe certamente posto questo Bene astratto come il primo anello di quella serie di momenti che costituisce la vita felice [5]).

1) τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον, οἶμαι, τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφὴν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα. Rep. 509 B.

2)... ἕξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν.... τὴν δυναμένην ἀνθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν Fil. 11 D.

3) κτῆμα... πρῶτον μέν πῃ περὶ μέτρον ecc. 66 A.

4) Schaarschmidt op. cit. p. 317.

5) Ivi 318.

Digitized by Google

Io non negherò che nel Filebo predomini l'aspetto subbiettivo del Bene, anzi sono d'accordo collo Zeller che nel passo 66 A, da noi riferito, il περὶ μέτρον non si debba intendere per il Bene obbiettivo [1]). A dire il vero, la frase « tutte quelle cose che godono di una natura immortale » [2]) sembra che accenni non pure all'idea del Bene obbiettivo, considerate, ma benanco a tutte le idee, come sospetta il Brandis. Ma questa interpetrazione non è corretta, perchè questo primo bene non ha un carattere meno subbiettivo degli altri, essendo anche lui un κτῆμα, un possesso dello spirito.

Ma se è innegabile la differenza tra la Repubblica e il Filebo, se quella considera il bene obbiettivo e questo il subbiettivo, s'ha forse da toglier di mezzo uno dei dialoghi in grazia dell'altro? Le due ricerche non si escludono, ma l'una può benissimo servire di complemento all'altra. Ed alcuni sostengono con molti argomenti che il Filebo non sia se non una ricerca preliminare, la quale vien poi compiuta nella Repubblica; perchè nel Filebo si dimostra, il Bene dell'uomo stare nell'accordo della conoscenza col piacere, alla quale ricerca tien dietro poi l'altra della Repubblica, che penetrando più addentro nel concetto della conoscenza, la determina come l'intuizione della suprema Realtà, la quale non è altro se non il sommo Bene, vale a dire il principio e il termine a cui tendono tutte le cose. Ma si potrebbe con un diverso ragionamento invertire questa relazione dicendo che nella Repubblica si tagli corto a tutte le difficoltà etiche, col porre il Bene come principio della vita e del conoscere, come il Sole intelligibile. Senonchè una metafora non basta certamente ad eliminare le difficoltà,

1) Zeller II. 740 contro *Trendelenburg* De Philebi consilio 16. *Hermann* Index lect. Marb. 1837. Plat. Phil. 690 seg.; *Steger* Plat. stud. II. 59 *Brandis* II. a. 490.

2) καὶ πάνθ' ὁπόσα τιαῦτα χρὴ νομίζειν τὴν ἀΐδιον θρῆσθαι φύσιν. 66 A.

Digitized by Google

e Platone lo sente, e mette in bocca di Socrate parole di scusa e di sconforto [1]). Questi vorrebbe troncare la controversia, chè non gli sfugge potersi il rimprovero, che fa ai κομψοτέροις, ritorcere contro di lui. Imperocchè se anche il bene sommo è la suprema realtà, il Sole o che altro vogliate, di questa realtà non conosciamo se non quello che a noi si svela. Dunque per noi il sommo bene è ciò che illumina l'intelligenza, e l'intelligenza è la virtù desta nell'anima nostra dal sommo Bene; onde il formalismo non è vinto, e l'artificio della forma nasconde, ma non toglie la vuotezza del concetto. Qual meraviglia che coll'andare degli anni Platone, accortosi della vanità dei suoi sforzi, si sia messo per altra via, e invece di cercare il Bene nelle ragioni inesplorate dell'oltrecielo, abbia stimato meglio di sorprenderlo nel fondo stesso dello spirito?

Questa seconda opinione, sulla quale del resto torneremo a suo tempo, ha in suo favore un fatto innegabile, che nel Filebo alla dottrina delle idee non si presti più quella invitta fede che si mostra negli altri dialoghi; il che è un certo indizio che le dottrine metafisiche di Platone si sieno alquanto modificate. E lo Schaarschmidt da questa circostanza sa trarre in favore della sua tesi nuovi argomenti, che meritano per fermo uno studio accurato.

Nel Filebo è svolta una dottrina metafisica, la quale, secondo lo Schaarschmidt, non s'accorda pienamente colla teorica delle idee. Le entità metafisiche del Filebo, come abbiamo notato nell'esposizione, sono quattro l'infinito, il finito, la mescolanza di entrambi, e la causa di questa mescolanza [2]). Tre di queste entità furono paragonate alle tre del Timeo, voglio dire l'ente, lo spazio e la genera-

1) Rep. VI. 506 C. δοκεῖ σοι δίκαιον εἶναι περὶ ὧν τις μὴ οἶδε, λέγειν ὡς εἰδότα; Ivi D. ἀλλ'ὅπως μὴ οὐχ οἷός τ'ἔσομαι, προθυμούμενος δὲ ἀσχημονῶν γέλωτα ὀφλήσω.

2) Vedi la nostra esposizione pag. 46 nota. 2.ª

Digitized by Google

zione [1]). È indubitato che lo spazio o χώρα è la materia prima ricettacolo e nutrice delle cose generate, la quale è invisibile e non ha nessuna forma; dacchè le accoglie tutte [2]); epperò non può essere percepita dai sensi, ma da una ragione bastarda, che non è certamente identica a quella che coglie le eterne idee [3]). Questa materia adunque non è determinata; onde benissimo le corrisponde l'ἄπειρον del Filebo. E se questa materia prima è l'ἄπειρον, la γένεσις ovvero quella materia seconda, in cui l'indeterminatezza originaria incomincia a scomparire, e già come in nube si distinguono gli elementi dell'aria, dell'acqua, della terra e del fuoco, si può dire una mescolanza di determinato

1) ... ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῇ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι. Tim. 52 D.

2) πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην. Tim. 49 A. ἀλλ' ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχὲς, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον αὐτὸ λεγοντες οὐ ψευσόμεθα 51 A. Mi permetta il lettore di ricordare di sfuggita che nel Timeo ci sono due materie, una immobile, amorfa, invisibile, e paragonabile solo all'infinito spazio (48. E — 53 C); l'altra molto analoga al caos dei poeti antichi, la quale è visibile, si muove di continuo ma disordinatamente 30 A. πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν... οὐχ ἡσυχίαν ἄγον, ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως. Se si debbono ammettere secondo Platone due materie una prima ed una seconda, ovvero se questa seconda non sia che una rappresentazione mitica, come ne ha tante nel Timeo, è di certo una quistione molto difficile a risolvere. Le ragioni che adduce lo Zeller in sostegno della seconda ipotesi non mi sembrano molto decisive. Al passo riferito nella nota precedente viene data dallo Zeller una interpetrazione alquanto sforzata. Sotto la parola γένεσις egli intende il mondo sensibile presente, e la frase πρὶν ουρανὸν γενέσθαι la interpetra non in un senso cronologico, ma come se Platone dicesse: le differenze tra queste tre entità sono prima di ogni cosa, cioè eterne, ed immutevoli. Ma a me sembra questa interpetrazione alquanto arbitraria, perchè il passo inteso alla lettera dice chiaramente esservi prima della nascita del cielo tre realtà: l'Ente, lo spazio o materia prima, e la generazione o materia seconda (V. Zeller II. 611). Ma comunque si risolva la quistione, l'analogia tra il Filebo ed il Timeo non muta.

3) λογισμῷ τινὶ νόθῳ... πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες (52 B).

Digitized by Google

e d' indeterminato, e corrisponde così alla μιξις del Filebo [1]). L' ὄν del Timeo come è spiegato chiaramente nel 52 A, è appunto l' idea (τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον), la quale, secondo la maggior parte degl' interpetri corrisponderebbe al πέρας del Filebo, perchè sono le idee appunto che apportano ordine misura e in quel caos confuso della materia primitiva. Ci resta un altro termine, l'αἰτία del Filebo, di cui si potrebbe trovare il riscontro nel Dio del Timeo, il quale come esente d' invidia, volle che il mondo gli rassomigliasse, epperò ridusse il caos primitivo a quell' ordine, che ora ammiriamo [2]).

Questo in brevi parole è il riscontro che fecero parecchi critici del Filebo col Timco, e lo Schaarschmidt non vuol negare esservi in quello parecchie tracce della cosmogonia di questo. Ma a suo avviso corre una grande differenza tra la entità del Timeo, che sono potenze reali, e quelle del Filebo, che hanno piuttosto l'aspetto di generali categorie, che si possono applicare a diverse realtà. E nel Filebo stesso con una parola, che Schaarschmidt stima aristotelica, queste categorie sono chiamate γένη, vale a dire non entità concrete, ma concetti astratti. E sia pure, rispondiamo noi, ma che cosa vietava a Platone di formulare più tardi una teorica metafisica, alla quale potessero bene accomodarsi le precedenti dottrine cosmogoniche?

Una difficoltà molto più grave trova lo Schaarschmidt nell' assimilazione del πέρας alle idee. Le idee platoniche, secondo la testimonianza di Aristotele, constavano, come i numeri pitagorici, di due elementi, l' ἑν e l' ἄπειρον come pos-

1) Non tralascerò di notare che la γένεσις non potrebbe a rigore essere considerata come la μίξις dell' ὄν e del χώρα, perchè la γένεσις esiste pria che abbia luogo l'intervento del demiurgo che stampa nella τηθήνην le orme dell' ὄν, o dell' idea. Ma colla interpetrazione data qui sopra nel testo l'analogia tra il Filebo e il Timeo ha maggior fondamento.

2) Tim. 30 A.

Digitized by Google

siam dunque dire che le idee sieno il πέρας, mentre racchiudono in sè stesse l'infinito? Potremmo dire che le idee vengano comprese nel genere misto, ma neanche questa opinione regge, perchè il genere misto è divenuto e le idee sono il principio del divenire. Non s'ha dunque da inferire che l'autore del Filebo abbia lasciato da banda la teorica delle idee, per cui non c'è posto in quell'astratta metafisica? Del resto l'autore del Filebo sebbene accenni alle idee, e le chiami le vere entità, semplici ed immutevoli, pure ei non le intende al modo di Platone, il quale non le avrebbe certamente dette ἑνάδες e μονάδες, perchè di nuovo le idee platoniche sono formate dall'ἑν e dalla δύας [1]).

Della dottrina delle idee come numeri, e dal raccostamento della teorica di Platone a quella di Pitagora ci occuperemo in seguito, e allora dimostreremo che il Filebo lungi dal contraddirvi, è scritto per lo appunto secondo questo indirizzo. In quanto poi all'assimilazione del πέρας colle idee, lo Schaarschmidt ha ben ragione, e prima di lui lo Zeller [2]) con maggior copia di argomenti, avea rilevata questa difficoltà. I caratteri del πέρας mal rispondono a quelli delle idee. Platone dice espressamente: « ciò che « non accoglie queste determinazioni (il più o il meno) « ma bensì le contrarie, come a dire prima l'eguale e la « eguaglianza, poi il doppio, ed infine il rapporto di un « numero ad un altro, di una misura ad un altra, tutto « questo, ben ragionando, lo dobbiamo riferire al πέρας [3]). Qui evidentemente non si parla d'altro se non di rapporti numerici determinati, il doppio, l'eguale, il proporzionale, ove non è traccia alcuna dei caratteri costitutivi delle idee. D'altra parte nel 30 C. è detto: la sapienza o la ragione

1) Schaarschmidt op. cit. 297-98.
2) Zeller Plat. Stud. 48 segg.
3) Fil. 25 A.

Digitized by Google

esser la causa dell'ordine, che ammiriamo nel succedersi delle stagioni, dei mesi e degli anni [1]). Che cosa si deve intendere per questa ragione? Non è forse il mondo intelligibile o delle eterne idee? L'antica opinione, rinnovata recentemente dallo Stumpf, che Platone oltre alle idee ammetta un Dio personale, risponde certamente all'esposizione mitica del Timeo, ma s'involge in difficoltà insuperabili. Ammesso il Dio personale, come si debbono intendere le idee? Non certo come pensieri divini, perchè in tal caso perdono l'obbiettività, la sostanzialità, il καθ' αὐτό, caratteri fondamentali su cui Platone ritorna infinite volte. E non si potrebbero intendere neanche come realtà eterne, indipendenti dalla individualità divina, ed in cui l'eterna mente si affisi, come in un modello perfetto, perchè in tal caso nè Dio nè le idee esaurirebbero tutto l'essere, ma l'uno limiterebbe l'altro. E come si potrebbe ammettere al di fuori delle idee, che sono l'unica, la vera realtà, un'altra entità per alcuni rispetti più perfetta di loro? [2]). Per la qual ragione, essendo inconcepibile nel Platonismo un'entità divina separata dalle idee, l'αἴτιον non può riferirsi al mitico δημιουργὸς πατήρ del Timeo (41 A) ma alle idee stesse, le quali, come nel Sofista, sono tenute per le vere forze creatrici. Ma se le idee corrispondono all'αἰτία, cosa s'ha da intendere per il πέρας? Noi sappiamo da Aristotele che Platone oltre al sensibile e alle idee, ammise come intermedie le specie matematiche, le quali differiscono dal sensibile perchè eterne ed immobili, differiscono dalle idee, perchè ciascuna di queste sta da sè, mentre le unità numeriche, simili tra loro, si som-

---

1) καὶ τις ἐπ' αὐτοῖς αἰτία οὐ φαύλη κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας, σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιότατ' αν. 30 C. e più appresso ὅτι νοῦς μὲν αἰτίας ἦν ξυγγενὴς καὶ τούτου σχεδὸν τοῦ γένους (31 A).

2) V. il capitolo 2.° del nostro lavoro.

Digitized by Google

mano per costiture i varî numeri [1]). Anche Platone, al pari di Pitagora, crede che tutto l'ordine del mondo sia determinato secondo relazioni numeriche fisse, e basti provarlo la divisione dell'anima del mondo fatta nel Timeo secondo le due progressioni, aritmetica l'una e geometrica l'altra, nelle quali s'inseriscono altri termini intermedi, perchè s'ottenga una scala numerica eguale a quella dei toni nella musica. Queste relazioni numeriche fisse corrispondono a capello alle ragioni del doppio, dell'eguale e del proporzionale che vedemmo costituire il contenuto del πέρας. Non vi è dunque alcun dubbio che per il πέρας Platone intenda le specie matematiche, le quali per virtù delle idee, penetrando nell'indeterminato della materia, vi apportano ordine ed armonia. Venuta meno l'assimilazione del πέρας alle idee, cadono le difficoltà dello Schaarschmidt, e dalla sua critica resta solo dimostrato, esser l'antica teorica delle idee in qualche guisa indebolita, e sottoposta a grave dubbiezze.

Riassumendo questa lunga discussione, diremo: che l'autenticità del Filebo è provata all'evidenza dalla testimonianza aristotelica; che la forma del dialogo se è inferiore per forza drammatica e vivacità di stile ad altri dialoghi di Platone, trova però un riscontro ad esempio nelle Leggi, che anche lo Schaarschmidt tiene per autentiche. Ed in quanto al contenuto alcune dottrine non sono in opposizione con tutto il sistema, ed altre si riferiscono alle modificazioni che più tardi Platone introdusse nelle sue teorie. Quali sono queste modificazioni? Per rispondere a questa dimanda, ci occorre di esporre ed esaminare l'ultimo e più difficile dei dialoghi dialettici, il Parmenide.

---

1) Met. I. 6. 987. Ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησι μεταξύ. V. anche Met. III. 1. 995; VI. 1003; XI. 1. 1059; XII. 6. 1080; XIII. 9. 1085.

Digitized by Google

CAPITOLO V.

ESPOSIZIONE DEL PARMENIDE.

La differenza di forma tra il Sofista e il Filebo da una parte e il Parmenide dall'altra sta nell'essere i primi dialoghi parlati, ed il secondo raccontato. Platone si vale molte volte dell'artifizio del racconto per descrivere le condizioni del luogo e del tempo, in cui accade il dialogo e presentarci gl'interlocutori così che ne lasci indovinare qualche tratto di carattere. È come lo sfondo del quadro che deve dare maggior risalto alla figura. Dal nostro dialogo sappiamo esser Cefalo da Clazomene così avido delle dispute filosofiche, che imbattutosi nei fratelli Glaucone ed Adimante, li prega di menarlo dal loro germano uterino Antifone, affine d'intercedere presso di lui perchè racconti il dialogo, che un tempo ebbe luogo tra Parmenide Zenone e Socrate. Antifone in verità non fu presente a quella disputa, ma ne avea inteso da Pitodoro un racconto fedele, che ora si fa a ripetere, sforzatovi dalle istanze dei fratelli e di Cefalo. E non si lascia sfuggire l'occasione di darci con un rapido tocco la pittura di Parmenide, che sebbene grave di anni, pure conservava la nobiltà e bellezza propria delle grandi anime. Accompagnava Parmenide Zenone, giovane di belle forme, e molto caro al vecchio Eleate. E giovanissimo del pari era Socrate, il quale non ostante la sua fresca età, veniva accolto tuttavia con molta benemerenza dai due famosi stranieri.

Che Parmenide nella sua tarda età si sia recato in Atene, ed abbia disputato con Socrate ancor giovanetto, c'è attestato da Platone non solo in questo dialogo ma benanco

Digitized by Google

nel Teeteto e nel Sofista [1]). Ed il fatto, come ha dimostrato Schleiermacher, non ripugna alla cronologia. L'occasione di questa disputa fu porta dalle osservazioni fatte da Socrate a Zenone, non appena questi smise la lettura delle sue celebri argomentazioni contro il molteplice. Socrate nota, non senza un leggiero frizzo, che in fondo Zenone non faccia altro se non dimostrare per via indiretta quello, che Parmenide avea sostenuto direttamente. E Zenone non nega essere stato questo il suo proposito, di combattere colle stesse loro armi gli avversari della scuola eleatica e dimostrare che se la dottrina dell'uno sembra ridicola e si ravvolge in contraddizioni, molto più ridicola, ed in più gravi contraddizioni si ravvolga l'opinione comune, che crede nella realtà del molteplice. E sia pur vero, osserva Socrate, che guardando le cose sensibili da varî aspetti ora ci sembrino formare un unità, ora ci appariscano molteplici. Ma questo fatto non è poi così meraviglioso, come si crede. È stato notato da molti che Io, Socrate, in rapporto alle sei o sette persone, che mi circondano, sono una persona sola; ma ciò non toglie che per un altro rispetto in me s'accolga la molteplicità, e che ad esempio io abbia il lato destro ed il sinistro, la parte anteriore e la posteriore, il disopra e il disotto e così via. Il che torna a dire che Socrate in quanto partecipa della idea dell'unità è uno, e in quanto partecipa di quella della molteplicità, è multiplo. Il che, ripeto, non è certo strano. Sarebbe strano davvero, se queste contraddizioni avessero luogo nelle idee stesse, come pur dice il Filebo, e che l'uno fosse multiplo, ed il multiplo uno.

Quest'osservazione apre la via alla disputa tra Parmenide e Socrate sull'esistenza delle idee, che forma tutta

1) Teet. 183 E. Soph. 217 C.

Digitized by Google

la prima parte del dialogo. E avanti tutto, osserva Parmenide, si possono ammettere le idee in sè e separate, come a dire una idea dell'uomo separata da noi e da tutti gli altri uomini [1]? Quante difficoltà non si oppongono a questa accezione? E prima di ogni altro v'ha solo le idee del giusto, del bello, del buono e simili, ovvero tante sono le idee per quante cose cadono sotto ai sensi? e dobbiamo annoverare tra le idee anche quelle del pelo, della melma, del sudiciume e di qualunque altra cosa, per vile ed ignobile che sia? [2]) Socrate riconosce di essere stato per molto tempo incerto, e perplesso. Imperocchè da una parte se ogni concetto corrisponde ad una idea, che esista da sè, si debbono ammettere le idee anche delle cose più vili, perchè anche di queste perveniamo a formarci un esatto concetto. Dall'altra parte nel regno delle idee non ci dovrebbe entrare se non quello che è perfetto, e sarebbe veramente ridicolo ammettere nel mondo di là una esatta riproduzione di tutte le storture e le miserie del mondo di qua. Epperò Socrate tiene solamente alle idee più elevate, e intorno a quelle soltanto s'affatica [3]). Vale a dire che invece di risolverla ei si studia di scansare la difficoltà; procedimento poco scientifico per fermo, e che Parmenide scusa solo per l'inesperienza giovanile del suo interlocutore.

Ma più grave è la difficoltà che segue. Se tutte le cose del mondo in tanto si dicono belle, sante, e simili in quanto accolgono in sè la bellezza, e la santità, si può dimandare: l'idea nel rinfrangersi nelle cose conserva la sua unità,

1) 130 B. καὶ μοι εἰπὲ, αὐτὸς σὺ οὕτο διῃρησαι ὡς λέγεις, χωρὶς μὲν εἴδη αὐτὰ ἅττα, χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὖ μετέχοντα;.... οἷον δικαίου τι εἶδος αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ, καὶ πάντων αὖ τῶν τοιούτων;

2) 130 C. οἷον θρὶξ καὶ πηλὸς καὶ ῥύπος ἢ ἄλλο τι ἀτιμότατόν τε καὶ φαυλότατον.

3) 130 D.

Digitized by Google

ovvero si sminuzzola in tanti frammenti, per quanti sono gli esseri a cui s' impartisce? Socrate naturalmente sostiene la persistenza dell' unità, e per prova della sua opinione adduce, secondo il costume platonico, una immagine. La idea si conserva sempre una, non esce mai da sè, sebbene si sparpagli nel creato, a quel modo che il giorno sebbene risplenda sulle varie parti del mondo, è sempre uno ed identico a sè medesimo. E Parmenide, lodando il pietoso accorgimento del giovinetto, anche lui propone un' altra immagine, che risponde press' a poco alla prima; l' idea sarebbe come una tenda, che ripari molti uomini. Similitudine per similitudime par che l' una valga l' altra. Senonchè or traspare non esser punto sciolta la difficoltà, perchè certamente ciascun uomo non è riparato da tutta la tenda, ma da quella parte che serve a coprir lui, e la tenda, o il riparo totale si divide in tanti ripari, per quanti sono gli uomini che difende. Potremmo dire lo stesso dell' idea? Ammettiamo che quando l' idea si sparpagli nelle cose sensibili, ciascuna di esse non l' accolga nella sua integrità, ma ne goda un bricciolo solo? Si potrebbe dire, ad esempio, che le cose son grandi in quanto partecipano di un frammento di grandezza? Ma se le cose partecipano soltanto di un frammento di grandezza, si dovrebbe invero stimare non che siano grandi, anzi piccole. Dite lo stesso dell' eguaglianza e della piccolezza, e simili. Dovunque vi rivolgiate incorrete nella difficoltà: come possa l' idea restare una, se si sparpaglia nelle cose. E se l' idea si divide, le cose non partecipano all' idea tutta; ma a una frazione infinitesima di essa [1]).

Socrate riconosce la gravità di quest' obbiezione, e non s' è ancora rifatto del suo stupore, che Parmenide lo in-

1) 131 A.

Digitized by Google

veste con altra difficoltà. Ammettiamo pure che vi sia una idea della grandezza a sè, separata dalle cose grandi. Egli è indubitato che con quell' idea queste cose avranno un che di comune; e così nasce una terza idea, il cui contenuto è appunto questo elemento identico. E di nuovo tra questa idea e la precedente ci sarà pure un rapporto di convenienza, e nascerà una quarta idea, e poi una quinta, e per tal forma una sola idea si romperà in un numero infinito [1]).

Da questa stretta Socrate si argomenta di sfuggire col rifiutare le idee, come entità separate, le quali sarebbero invece i pensieri che non esistono altrove se non nell'anima [2]). Senonchè Parmenide non accetta questa modificazione, perchè siccome tutte le cose partecipano dell'idee, se queste sono pensieri, anche quelle dovrebbero essere tali, e ne verrebbe l' assurdo o che tutte le cose sien fornite di mente ovvero che pur essendo pensieri, non pensino [3]).

E Socrate, battuto su questo punto, cerca un'altra via di sfuggita. Le idee si possono considerare come i modelli, alla cui somiglianza sono foggiate le cose. E come il modello non cessa di essere quello che è, se pur venga ritratto in mille copie, così l'idea non perde la sua unità quando le cose la riproducano il meglio che possono. Per tal guisa il nome di partecipazione non vuol dire altro se non rassomiglianza [4]). Ma Parmenide non appagato di questa spiegazione ripete per la somiglianza lo stesso argomento

---

1) 132 B. καὶ οὐκέτι δὴ ἓν ἕκαστόν σοι τῶν εἰδῶν ἔσται, ἀλλ' ἄπειρα τὸ πλῆθος.

2) Prego il lettore di notar bene tutto questo passo 132 B-D. μὴ τῶν εἰδῶν ἕκαστον τούτων ᾖ νόημα, καὶ οὐδαμοῦ αὐτῷ προσήκῃ ἐγγίγνεσθαι ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχαῖς.

3) 132 C. ἢ... πάντα νοεῖν ᾖ νοήματα ὄντα ἀνόητα εἶναι.

4) 132 D. καὶ ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς.

Digitized by Google

che abbiamo esposto più sopra (V. nota 8.ª) Se tra le idee e le cose corre un rapporto di somiglianza, si dovrà ammettere una terza idea più generale nella quale l'originale e le copie s'unificano. E così risorge quel processo all'infinito, che abbiamo pur ora battuto. E da notare altresì che questa teorica della rassomiglianza lascia intatte le idee come entità a sè e separate dalle cose. Contro le quali, oltre le difficoltà esposte sorge ora un'altra, che tutte le vince. Se le idee sono in sè, si potrebbe sostenere che noi non possiamo farle nostre [1]) e conoscerle, se non per quello in cui le cose vi rassomigliano. Senonchè l'essenza dell'idee non sta certo nel rapporto che le annoda ai simulacri e alle copie, ma in quello che corre tra loro stesse. Questa essenza adunque a noi sfuggirebbe del tutto; chè se noi potessimo arrivare alla conoscenza delle idee come entità a sè, possederemmo la scienza perfetta, la quale al più potrebbe essere il privilegio degli Dei e non degli uomini. Se non che gli Dei conoscendo le idee in sè, non potrebbero conoscere il sensibile, perchè come le idee si conoscono in sè stesse, e non nel rapporto che hanno col sensibile, così il sensibile si deve conoscere per il rapporto che ha coll'altro sensibile, non per quello che lo lega alle idee [2]).

Queste difficoltà, aggiunge Parmenide, minano le fondamenta della teorica delle idee; ma frattanto, negate le idee, è impossibile la cognizione, la quale sta tutta nella determinazione del concetto delle cose, unico ed immanente [3]). Al che Socrate resta confuso e non sa qual partito tenere. Ma Parmenide lo rinfranca, e lo ammonisce che tutte le difficoltà intorno all'idee sien nate dal non essersi tenuto

1) 133 C.
2) 133 B-135 B.
3) 135 B.

Digitized by Google

un buon metodo nello studio di esse. Se vogliamo conoscerne l' intima natura, non dobbiamo sfuggire le sottili ricerche dialettiche, appaiano pure un fuor d' opera all' occhio del volgo. E da questo punto incomincia la seconda parte del Parmenide, la quale è legata colla prima più strettamente di quel che non fossero nel Fedro la discussione intorno al Bello, e quella sulla dialettica. Perchè ove nella prima parte si espongono le difficoltà della teorica delle idee, come entità separate; nella seconda si studia il metodo, che ben applicato conduce a determinare meglio la natura delle idee, e quindi a risolvere o scartare le difficoltà insorte. Ma in che consiste questo metodo? È lo stesso processo ipotetico o indiretto, adoperato da Zenone, ora applicato all' idee stesse. Ciascuna idea bisogna prima supporre che sia, e ricavare da questa supposizione le possibili conseguenze così rispetto a sè stessa come all'altra idea; ma non basta ancora, è d' uopo supporre altresì che non sia, ed esaminare se le conseguenze che derivano da questo nuovo assunto tengano o pur no meglio delle prime. Così ad esempio se si tratta del concetto della pluralità, bisogna prima esaminare, posto che la molteplicità sia, quali conseguenze s' hanno a trarre per la molteplicità stessa, considerata prima in sè e poi in rapporto coll' unità, e quali altre per l' unità, considerata pure prima in sè e poi nel rapporto alla molteplicità. E lo stesso processo si deve tenere per l'altro presupposto che la moltiplicità non sia [1]).

Socrate prega Parmenide di mettere alla prova questo processo, ed il vecchio filosofo, sebbene confessi che a lui

---

1) 136 A. εἰ πολλά ἐστι, τί χρὴ ξυμβαίνειν καὶ αὐτοῖς τοῖς πολλοῖς πρὸς αὑτὰ καὶ πρὸς τὸ ἓν καὶ τῷ ἑνὶ πρός Θ' αὑτὸ καὶ πρὸς τὰ πολλά· καὶ αὖ εἰ μή ἐστι πολλά, πάλιν σκοπεῖν τί ξυμβήσεται καὶ τῷ ἑνὶ καὶ τοῖς πολλοῖς καὶ πρὸς αὑτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα.

Digitized by Google

potrebbe toccare la sorte del cavallo d'Ibico, pure vinto dall'istanze di Socrate e di Zenone, cede alla fine, e tolto ad interlocutore Aristotele [1]) come il più giovine fra tutti, si fa ad esaminare il concetto dell'uno. Ma prima di discutere le due posizioni *l'uno è, l'uno non è,* Parmenide si mette a un'altra ricerca preliminare, vale a dire se allo uno convenga un predicato diverso da sè medesimo. A prima giunta sembra che dell'uno non possa dirsi altro se non questo: *l'uno è uno*; perchè coll'attribuirgli un altro predicato, noi mostriamo di avere un altro concetto oltre quello dell'uno, e questo non sarà più il vero *uno* (vale a dire l'unica e sola idea della mente nostra). All'uno dunque, come l'intendevano gli Eleati, non si può attribuire nessun predicato, e per tal guisa gli convengono solo due sorta di giudizii, l'identico e i negativi [2]). L'uno è uno, eccó tutto, e di lui si può dir solo quello che non è. Così si ha a dire che se è uno, non è molti; epperò non ha parti, e per conseguenza non è neanche un tutto, perchè il tutto non è se non l'insieme delle parti. Parimenti se l'uno non ha parti, non ha neanco nè principio nè mezzo nè fine, che sono certamente parti. E se gli manca principio e fine, non essendovi che lo limiti, è illimitato. Di nuovo se non ha parti, non ha neanche figura; chè in ogni figura, o circolare o rettilinea che sia, s'ha da distinguere gli estremi dal mezzo. E se non ha figura, non è in sè stesso nè in altro. Non può essere in altro perchè in tal caso sarebbe contenuto in quello come in circolo, che di ogni parte lo tocchi, e l'uno non ha parti nè forma circolare. Nè può stare in sè medesimo, chè allora si partirebbe in due cioè il contenente e il contenuto, e così

1) Quegli che fu poi uno dei trenta tiranni.
2) Questa conclusione, come vedemmo, fu in fatto tirata dai megarici.

Digitized by Google

non sarebbe più uno. E se l' uno non sta nè in sè nè in altro, non può essere neanche in movimento, perchè se l' uno si movesse, o roterebbe intorno a sè, vale a dire avrebbe in sè un centro separato dalla periferia, in altre parole avrebbe parti e non sarebbe più uno; ovvero si muoverebbe mutando di luogo, ma anche in tal caso l' uno sarebbe in altro, cioè nel luogo che occupa, e abbiamo veduto che non può. Chè se poi per movimento s' intende l' alterazione, l' uno non si può muovere, perchè non può cangiare natura; se no cesserebbe di essere uno. Ma se l'uno non è in moto, non è tampoco in riposo, perchè, se stesse in riposo, dovrebbe occupare sempre lo stesso posto, e l' uno non occupa posto di sorta. Per la stessa ragione non si può dire identico nè a sè nè ad altri. Non identico ad altri perchè cesserebbe di essere uno, nè identico a sè (perchè in tal caso ci dovrebbe essere un ripiegamento, o una sdoppiatura interna, che contraddice alla natura dell' uno). Nè l' uno può essere diverso nè da sè, nè da altro. Non da sè, chè cesserebbe di essere uno, nè da altro, perchè ci sarebbe in lui un accenno a qual cos' altro che non sia lui stesso [1]). Se l' uno non è nè identico nè diverso nè di sè stesso nè di altro non può essere anche nè simile nè dissimile, nè uguale nè disuguale nè a sè nè a chicchesia. Perchè in fondo ai rapporti di simiglianza ed eguaglianza c' è sempre una parziale identità. Ma se l' uno non è eguale nè disuguale nè a sè nè ad altri per nessun rispetto, non sarà tale neanche per tempo. Di quì non si può dire nè che conservi la stessa età, nè che ringiovanisca od invecchi, nè che sia coetaneo, o più giovine o più vecchio di chicchesia. Tutta questa deduzione non par fatta sul serio; perchè negato qualunque movimento od alterazione all' uno, sarebbe ridicolo attribuirgli un'età.

1) 139 C.

Digitized by Google

E Platone forse non sarebbe tornato a ribadire che allo uno non convenga il divenire di sorta, se non gli fosse premuto di trarne una consegueza alquanto strana. Se lo uno non è divenuto, nè diviene nè sarà giammai per divenire, non potrà mai partecipare dell'*essere*, perchè solo chi diviene partecipa dell'essere, vale a dire acquista quella entità, che prima non aveva; se l'uno non partecipa dello essere, vuol dire che non *è*, e come in tutti i giudizii anche negli identici entra questa copula *è*, se l'uno *non è* in alcun modo, *non è* neanco uno. In fondo a questo gioco ed artifizio logico, il quale ha più l'aspetto di un sofisma trovi lo stesso pensiero, dal quale abbiamo incominciata l'esposizione di questa dialettica. Vale a dire che alla semplicità dell'uno ripugna qualunque altro concetto diverso da lui, fosse pure quello *dell'essere*. Ma da tutto questo garbuglio Platone sa trarre la conclusione che più gli preme, e che è per fermo giusta, voglio dire se all'uno non conviene nessun predicato diverso da sè, non si può nè pensare nè conoscere in alcuna guisa, non gli si può attribuire un nome, nè può essere espresso per nessun modo [1]). A torto adunqne l'Eleatismo, rinnovato dai Megorici, smette come principio dell'essere e del conoscere l'uomo destituito di ogni predicato, che per fermo è affatto inconoscibile.

Ma se il togliere all'uno qualsiasi predicato, diverso da sè, ne rende impossibile la cognizione, vediamo ora cosa succeda se gli attribuiamo un predicato qualunque. Ed incominciando del più generale, da quello dell'essere, terremo la via tracciata di sopra (V. pag. 84). Diremo dell'uno prima che è, e studieremo le conseguenze che derivano da questa posizione rispetto a lui e al molti; e poi torremo

---

18) 142 A. οὐδ' ὀνομάζεται ἄρ' οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάσεται οὐδὲ γιγνώσκεται, οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται.

Digitized by Google

la posizione opposta « l'uno non è » ed esamineremo parimenti le conseguenze che ne rampollano.

PRIMA POSIZIONE: **L'uno è** — *1° Conseguenze rispetto all'uno.*

Nella posizione *l'uno è*, il concetto di essere non è identico a quello d'*uno*, perchè in tal caso *l'uno è* equivarrebbe all'*uno uno*. All'uno adunque si possono attribuire due predicati diversi fra di loro, l'uno e l'essere. Di quì l'unità è un tutto di cui l'uno e l'essere sono le parti. Ma ciascuna parte a sua volta è nel contempo *una* sola ed *è*, epperò ciascuna parte di nuovo è un tutto che abbraccia due altre particelle, l'unità e l'essere. E di ciascuna di queste particelle possiamo tenere lo stesso discorso. Così l'uno si rompe in un infinita molteplicità[1]). Lo stesso risultato si può ottenere per altra via. Platone non smette neanche in questo dialogo l'abito antico di obbiettivare i concetti, fossero anche meramente relativi. E per tal guisa se l'*uno* è diverso dall'*essere*, vuol dire che oltre al concetto dell'*uno* e quello dell'*essere* occorre eziandio un terzo, il *diverso*, partecipando del quale il primo si separa dal secondo. Nessuno c'impedisce di torre questi tre concetti o ad uno ad uno, o a coppie, o tutti insieme. E così abbiamo i primi tre numeri l'uno, il due, il tre; vale a dire l'unità, il pari e il dispari, che sono gli elementi di ogni numero. E qui Parmenide dimentica affatto i determinati concetti dell'essere dell'uno, e del diverso, di cui ora si trattava, e togliendo a considerare i primi tre numeri, come numeri soltanto, ne trae la naturale conseguenza, che dato il pari il dispari e l'unità, è posto ogni numero. E che v'impedisce di prender due o tre volte il due, tre o due

1) 141 A.

Digitized by Google

volte il tre, aggiungere il tre al due e così di seguito? E per tal guisa il concetto dell'Ente non si è sminuzzolato in una varietà infinita di entità ed una varietà infinita di unità [1])? Ma desso è sempre il Tutto come dicemmo sopra, di cui questa varietà sono le parti, e come il tutto sta nelle parti prese insieme, s'ha a dire che il tutto venga limitato dalle parti, che non possa essere nè maggiore nè minore del loro complesso. Eppero l'Uno, considerato come tutto, è limitato, mentre prima, rompendosi in una infinità varietà, ci si mostrava illimitato.

Ecco dunque le conseguenze che si traggono dalla posizione l'Uno è. Se l'Uno è, accoglie i predicati contradittori, è uno e molti, tutto e parti, limitato ed illimitato. Queste contraddizioni poi si possono moltiplicare a piacere e Parmenide non si lascia certo sfuggire una così propizia occasione. Molte volte le argomentazioni sono più ingegnose che vere, molte altre volte partono da presupposti indimostrati; ma ciò non monta; purchè l'uno si complichi ad ogni passo in nuove contraddizioni. Così ad esempio se l'uno è il tutto, sarà in sè stesso e in altro; sarà in sè stesso, perchè le parti (prese insieme) da un lato eguagliano il tutto, e dall'altro vengono in esso racchiuse, il che vuol dire che il tutto (parti prese insieme) è contenuto nel tutto, o in sè medesimo. Ma d'altro lato come può accadere che il tutto sia contenuto in sè stesso? Bisognerebbe a tal modo che fosse contenuto nelle parti (prese insieme); ma non può essere contenuto in ciascuna di queste parti, perchè in tal caso il minore comprenderebbe il maggiore, e non potendo essere contenuto in ciascuna singolarmente, non può essere neanco contenuto in tutte. Dunque il tutto, che qui è l'Uno, non è contenuto in sè stesso, ma in altro.

1) Οὐ μόνον ἄρα τὸ ὂν πολλά ἐστιν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὰ ἓν ὑπὸ τοῦ ὄντος διανενεμημένον πολλὰ ἀνάγκη εἶναι 144 E.

Digitized by Google

La dimostrazione certamente zoppica, ed il primo argomento poggia sopra un equivoco, perchè le parti, prese insieme, non si può dire sieno *contenute* nel tutto, essendo la stessa cosa di esso; ed il secondo poggia sull' anfibologia, che ciò che si dice di una parte presa isolatamente, si ripeta pur di essa, quando è tolta in complesso con tutte le altre. Ma queste inesattezze non contano nulla per Parmenide, purchè si possa concludere un'altra contraddizione. « L'uno ad un tempo è in sè ed in altro »[1]). E non basta. Con un gioco di parole vi balza fuori una nuova contraddizione. Se l'uno è sempre in sè medesimo, vuol dire che non esce mai dal posto che occupa, in altre parole è *in riposo*; e se sempre muta di posto, questo importa che è *in movimento*. Dunque l'uno ad un tempo sempre sta e sempre si muove[2]). Così parimenti l' uno essendo in sè medesimo è identico a sè stesso, ma trovandosi sempre in altro, differisce da sè[3]).

Non minori sono le contraddizioni che si riferiscono all' Uno in rapporto col molti. E la prima è questa che l' Uno nel contempo è diverso ed identico al Molti o al Non-Uno. Che sia diverso, nessun dubbio; ma che parimenti sia identico abbisogna di una dimostrazione, e Parmenide ne adduce una curiosissima. Se il diverso e l' identico sono contrarî, l'uno non si può trovare mai nel posto dell'altro. La diversità dunque non può risiedere nè nell'uno nè nel molti, perchè ciascuna di queste categorie è *identica* a sè stessa, e dove c' è l' identico non può albergare nel contempo il diverso. Se adunque nè l'uno nè il molti possono accogliere in sè la diversità, vuol dire che sono identici fra loro. Dunque l'uno nel contempo è *identico e diverso* dal molti. Se è identico e diverso, qual me-

1) 145 E. καὶ οὕτω τὸ ἓν ἀνάγκη αὐτό τ' ἐν ἑαυτῷ εἶναι καὶ ἐν ἑτέρῳ.
2) 146 A. ἀεὶ κινεῖσθαι τε καὶ ἑστάναι.
3) 146 B. καὶ μὴν ταὐτόν γε δεῖ εἶναι αὐτὸ ἑαυτῷ καὶ ἕτερον ἑαυτοῦ.

Digitized by Google

raviglia che sarà simile e dissimile? È dissimile perchè l'uno è opposto all'altro; ma siccome tanto l'uno è dissimile dall'altro, quanto l'altro è dissimile dall'uno, in questo almeno si rassomigliano tra loro, che entrambi si escludono. L'uno adunque è *simile* e *dissimile* da sè e dalle altre cose[1]). Con poche variazioni avrebbe Parmenide potuto dimostrare che l'uno è parimenti *disuguale ed eguale* a sè ed alle altre cose, senza intesserci un nuovo sofisma. Ma nel nostro dialogo c'è un lusso di dimostrazioni nuove, una più sottile dell'altra, anche quando non faccia bisogno, le quali poi tutte s'accomodano sempre al fare platonico, che abbiamo ricordato di sopra, vale a dire l'obbiettivare i concetti. Così ad esempio, l'uno non può essere nè più grande nè più piccolo di sè stesso, se non ad un patto che l'idea della piccolezza o della grandezza si trovino in lui. Or se la piccolezza si trova o nella totalità o nella parte dell'Uno, vuol dire che adegua o abbraccia queste, cioè sarà grande con loro, e non sarà più piccolezza. E parimenti la grandezza se fosse contenuta nell'Uno, sarebbe minore del suo contenente, e così s'avrebbe una cosa più grande della grandezza stessa. Per tal guisa l'Uno non può essere nè più grande nè più piccolo in nessun modo nè di sè nè delle altre cose. Ma d'altra parte l'uno è in sè stesso; dunque ad un tempo è più grande di sè, come contenente sè, ed è più piccolo come contenuto. E parimenti se fuori dall'uno vi sono altre cose, se ogni cosa per esistere è d'uopo che sia in qualcheduno, se al di là dell'uno e delle altre cose non c'è nulla, egli è evidente che l'uno e le cose debbono stare l'uno dentro dell'altro, per guisa che o l'uno è nelle cose, o le cose sono nell'uno. Secondo il primo rapporto l'uno è più piccolo delle cose, come il contenuto

1) 148 C. ὅμοιόν τ' ἂν εἴη καὶ ἀνόμοιον τοῖς ἄλλοις.

Digitized by Google

quanto considerato in rapporto alle cose. L'uno è ad un tempo uno e molti, finito ed infinito, è contenuto in se ed in altro, è in riposo e in movimento; è identico e diverso, simile e dissimile, eguale e non eguale alle cose; e queste or le tocca or non le tocca, or è loro contemporaneo ed ora non è più. Tutte queste contraddizioni sembra vengano risolute nel concetto del divenire. Esse si adunano tutte nell'opposizione fondamentale dell'essere e del non essere perchè l'uno ora partecipa dell'essere, ora no. Ma è possibile che nell'istesso momento, in cui vi partecipa non vi partecipi, e viceversa? No certamente. Non ci è dunque altra sfuggita se non che in un tempo vi partecipi e nell'altro no, vale a dire che ora acquisti l'essere, ora lo lasci, o in altre parole che nasca e perisca, non solo in un senso assoluto ma anche relativo, perchè quando l'Uno cessa di essere multiplo, rinasce come uno; e quando cessa di essere uno, risorge come multiplo; o in altre parole or si raccoglie ed or si divide, or s'arresta ed or si muove, or è da meno delle cose che lo circondano, ed or le agguaglia e le supera [1]). Ma l'uno non può passare dal movimento al riposo, e dal riposo al movimento senza cangiare, e il cangiamento suppone quel non so che di meraviglioso, che noi chiamiamo istante, in cui l'uno cessa di essere in riposo e incomincia a muoversi, cioè a dire che ad un tempo e del moto partecipa e della quiete [2]). Questa cosa strana, che è l'istante, si trova in mezzo tra il movimento e il riposo, e di là parte e là termina il cangiamento. E l'uno, quando entra in questo istante, è an-

1) Ἀρ' οὖν ὅτε μετέχει, οἷόν τ' ἔσται τότε μὴ μετέχειν, ἢ ὅτε μὴ μετέχει, μετέχειν; οὐχ οἷόν τε. Ἓν ἄλλῳ ἄρα χρόνῳ μετέχοι καὶ ἐν ἄλλῳ οὐ μετέχοι. 155 E.

2) Ἀρ οὖν ἐστὶ τὸ ἄτοπον τοῦτο, ἐν ᾧ τότ' ἂν εἴη, ὅτε μεταβάλλει; τὸ ποῖον δή; τὸ ἐξαίφνης. Τὸ γὰρ ἐξαίφνης τοιόνδε τι ἔοικε σημαίνειν, ὡς ἐξ ἐκείνου μεταβάλλον εἰς ἑκάτερον. 156 D.

Digitized by Google

che lui un intermediario, ed allora non è in moto nè in riposo, ma in entrambi, e così dite di tutte le altre opposizioni.

Senonchè questo tentativo di conciliazione tra gli opposti è messo lì senza seguito. Non si discute se il cangiamento, che certamente ha luogo nel mondo sensibile, possa pur darsi nel mondo ideale. E posto che anche il mondo ideale muti, in che è riposto il suo mutare? e in che differisce dal cangiamento fisico? Questi problemi non sono neppure sfiorati, e Parmenide invece proseguendo la sua dialettica, discute il secondo punto, vale a dire le conseguenze che dalla posizione l'*uno è* derivano alle cose sia in loro stesse, sia nel rapporto coll'uno.

2° Conseguenze rispetto alle cose.

Se l'*uno è*, le cose saranno diverse da lui. Ma non pertanto partecipano dell'unità, perchè esse in tanto differiscono dall'unità, in quanto hanno parti, ma le parti non si possono comprendere se non in rapporto al tutto, che è pure unità. Le cose dunque prese nel loro insieme partecipano dell'unità. E ciascuna parte pure in quanto è sè stessa e non le altre, anch'essa partecipa dell'unità. In una parola le cose sia nell'insieme come nelle parti, sebbene differiscano dall'unità, pure vi partecipano. Ma questo complesso di cose non risulta da un numero infinito di parti? Certamente, perchè se ciascuna parte non è l'uno, ma partecipa dell'unità, vuol dire che non è semplice, e che non possiamo determinare una parte così piccola, da non poterla suddividere col pensiero in altre più piccole ancora, e così all'infinito. Ma d'altra parte queste parti non formano un tutto? E il tutto e le parti non si limitano a vicenda, così che nel tutto non entri

Digitized by Google

altra parte al di fuori di quelle che lo costituiscono *quel tutto?* Per questo verso le cose sono limitate. Le cose adunque, come molti, per la divisibilità all'infinito sono illimitate, e in quanto partecipando all'uno, formano un dato tutto, sono limitate. E se accolgono questi predicati contradittorî saranno simili e dissimili da sè medesimi, e così tornerebbero tutte le contraddizioni che abbiamo enumerate di sopra.

Ma per un'altra serie di ragioni Parmenide dalla posizione l'*uno è* deduce altre conseguenze affatto opposte. Se l'uno è tutt'altro dalle cose, e se al di fuori dell'uno e delle cose non c'è altro, non si può dare una terza cosa nella quale l'uno e il non-uno si trovino insieme. L'uno però è affatto separato dalle cose. Ma se è fuori di esse, non potrà parteciparsi a loro, perchè non si potrà trovare in esse nè in tutto nè in parte. Non in tutto, perchè non sarebbe più in sè medesimo; non nelle parti perchè l'uno è semplice e non ha parti. Se dunque le cose non partecipano dell'unità, non possono essere nè uno nè molti, perchè il molti non è se non il complesso di più unità. Parimenti non sono nè simili, nè dissimili, nè in quiete nè in movimento, perchè se fossero tali parteciperebbero sempre o di una idea alla volta, o delle due contrarie insieme, ed abbiamo già detto che nè l'uno nè il due può entrare nelle cose [1]. La dialettica rispetto alle cose è riuscita allo stesso risultato della precedente. Se *l'uno è* le cose, al pari dell'uno, ottengono predicati contraddittori.

Ma la nostra ricerca non è finita. Ci resta ad esaminare collo stesso metodo l'altra posizione, *l'uno non è.*

1) 160 A.

Digitized by Google

SECONDA POSIZIONE: **L'uno non è** — *1.° Conseguenze rispetto all'uno.*

Prima di tutto la posizione *l'uno non è* è per fermo differente dall'altra il *non-uno non è*. E noi non potremmo cogliere questa differenza, nè oseremmo neppure affermare che *non esistere l'uno*, se non conoscessimo la natura di esso, e ciò per cui differisce dalle altre cose. Poniamo pure *l'uno non sia*, non per questo cessa di essere un nostro concetto determinato, che è differente dalle altre cose, per distinguersi dalle quali bisogna che abbia un *quid* di suo proprio, se pur di lui e non di altro predichiamo il non essere [1]). Ma se l'uno differisce da tutte le altre cose, non rassomiglia e non è simile ad altro all'infuori di sè stesso. E se non rassomiglia alle altre cose, non è neanco loro eguale. E se non le agguaglia, ne sarà o più grande o più piccolo. E se l'uno partecipa della grandezza, e della piccolezza, parteciperà dell'eguaglianza, che è un termine di mezzo, che necessariamente intercede tra il più grande e il più piccolo. E non è finito ancora. L'uno partecipa eziandio dell'essere. Perchè quando diciamo che *l'uno non è*, noi per fermo intendiamo di attestare una verità, vale a dire ciò che è. L'uno adunque partecipa se non altro *dell'essere* del *non essere*. Ed ecco qui un salto. Se l'uno da una parte *è* (ed ora l'essere non s'intende più in un senso ristretto) e dall'altra parte non è; dunque si cangia, si muove. Ma riflettiamoci bene, come potrebbe cangiarsi? Non cesserebbe di essere uno? Dunque non si cangia. E parimenti possiamo dire che non si può muovere, che è in riposo. In breve dell'uno anche qui si può dire che è

1) εἴπερ τὸ γ' ἓν ἐκεῖνο καὶ μὴ ἄλλο μὴ ἔστιν. 161 A.

Digitized by Google

e non è, è in movimento ed in riposo, si muta e resta sempre identico a sè, e così di seguito [1]).

Ma per un'altra serie di ragioni dovremmo dire precisamente il contrario di quello che abbiamo testè affermato. Se *l'uno non è* in alcun modo non può nè accogliere nè abbandonare l'essere, epperò non nasce nè perisce, nè si muove nè è in riposo, nè partecipa di nessuna cosa, e per conseguenza non è nè grande nè piccolo, nè simigliante nè differente [2]). In fondo a tutto questo giuoco dialettico c'è l'opposizione fondamentale che l'uno per esser noto come concetto, dev'essere fornito di alcuni predicati, mentre non esistendo in realtà, non gli si può attribuire predicato di sorta.

2° Conseguenze rispetto alle cose.

Ci resta ora ad esaminare le conseguenze che dalla posizione *l'uno non è* derivano alle altre cose.

L'uno non è; ma le *altre* cose sono. In qual senso intendiamo la parola altre? Forse rispetto all'uno? No certo perchè l'uno non è. Dunque sono altre o differenti fra di loro. Ciascuna di queste cose, in quanto differisce dal resto, è una in sè medesima, è limitata dalle altre, ha in fondo la stessa natura di esse e così di seguito. Ma d'altra parte siccome nessuna delle cose partecipa dell'uno, *che non è;* ogni cosa si risolve in un molti, il quale non ha alcun limite. Guardate da lontano le cose sembrano tutte eguali, ma se ci appressiamo a loro, ci spariscono nelle loro differenze. Se dunque l'uno non è le cose *sono uno e più, limitate ed illimitate, simili e dissimili tra loro.*

Ma d'altra parte se l'uno non è, solo le cose saranno.

---

1) 160 B — 160 B.
2) 163 B — 164 B.

Digitized by Google

E se sono, non possono in alcun modo partecipare di ciò che non è. E come l'uno è un non essere, così le cose non saranno uno; e dacchè il molti suppone l'uno, esse non saranno neanche molti. Dunque tutto al contrario di ciò che dicevamo prima se l'uno non è, le cose non saranno *nè l'uno nè molti*, e per conseguenza *nè limitate nè illimitate*, *nè simili nè dissimili*.

In conclusione tanto che l'uno sia tanto che non sia, così l'uno come le cose, tanto in loro stessi, quanto in rapporto all'altro termine, accoglieranno predicati contradittorî [1]).

---

1) Parmenide così formola questa conclusione, 166 C. ἕν εἴτ' ἔστιν, εἴτε μὴ ἔστιν, αὐτό τε καὶ τἆλλα καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα πάντα πάντως ἐστί τε καὶ οὐκ ἔστι, καὶ φαίνεταί τε καὶ οὐ φαίνεται.

Digitized by Google

CAPITOLO VI.

POLEMICA INTORNO AL PARMENIDE.

L'autenticità del Parmenide fu prima revocata in dubbio del Socher, il quale stimava che nessuna parte del Parmenide fosse degna di Platone. Non la prima o l'introduzione storica, che è molto povera e confusa [1]; non la parte intermedia, che contiene gravi dubbi sulla teorica delle idee, così dommaticamente sostenuta negli altri dialoghi; non l'ultima parte infine, intessuta di sofismi, e svolta con un metodo, che non si trova per fermo nel Fedone, nella Politìa, e nel Timeo [2]).

1) I dati storici del dialogo, secondo il Socher, non tengon bene fra di loro. Socrate, sebbene molto giovane, pure ci apparisce maggiore d'età d'Aristotele, e non può quindi contare meno di 25 anni; onde Parmenide sarebbe venuto in Atene nel 435. av. C. E come in quel tempo, secondo il dialogo, Parmenide era di 65 anni, così la sua nascita si dovrebbe mettere nel 500 av. C.; il che, dice Socher, è impossibile, perchè Senofane, nato nel 610, avrebbe contato 110 anni alla nascita di Parmenide, e sarebbe vissuto almeno 130 anni per potere essere suo maestro. (Socher Platons Schriften. München 1820 p. 230). Questo ragionamento è sbagliato: 1° perchè l'anno di nascita di Socrate non può essere messo al di là del 470 av. C. (Zeller II. 43). Se dunque alla venuta di Parmenide Socrate contava 25 anni, questo avvenimento ebbe luogo nel 445, e non nel 435, come dice il Socher. 2° La data della nascita di Senofane poi non è punto sicura. Di Senofane si sa solo con certezza esser fiorito nella seconda metà del secolo sesto av. C. e vissuto tanto, che alla età di 93 anni scrisse dei versi conservatici dal Laerzio, in cui ricordava le sue peregrinazioni per la Grecia, incominciate a 23 anni, e proseguite per 63 (Vedi Mullach Fragm. Philos, Graec. I. 106 fr. 24). Secondo questi dati, non è improbabile che Senofane sia nato nel mezzo della prima metà del sesto secolo, o anche più tardi, e per tal guisa l'assurdità cronologica, rilevata dal Socher, sparisce.

2) V. op. cit. p. 287-88.

Digitized by Google

La tesi del Socher venne ripresa più tardi dall'Uerbeweg, il quale addusse ragioni ben più gravi per dubitare della autenticità del Parmenide. Il Socher, traendo partito dalle obbiezioni mosse contro la dottrina delle idee nella prima parte del Parmenide, avea già notato essere molto strano che un autore non solo escogiti i più sottili argomenti contro il proprio sistema; ma tronchi lì la discussione senza risolverli. E più strano ancora, soggiunge l'Ueberweg, che siffatte obbiezioni si riscontrino a capello con quelle di Aristotele.

Ed in verità Parmenide dimanda a Socrate, se si dia una idea del polo, del sudiciume, e di qualunque altra cosa vile [1]), ed Aristotele osserva esser le idee pressocchè tante, quanti gli esseri di cui si cerca la causa. Ogni cosa ha il suo omonimo nelle idee, o, come dice altrove, le idee sono le stesse cose sensibili, aggiuntovi solo il predicato *di per sè*. Il che varrebbe lo stesso, come se altri, non sapendo contare un piccol numero di cifre, l'aumentasse a dismisura per rendere il calcolo più agevole. E tra le conseguenze di questa viziosa moltiplicazione v' ha pur quella notata da Parmenide, che Aristotele esprime in questa guisa: « le ragioni che si adducono in sostegno delle idee si ritorcono contro di loro. Così la dimostrazione tolta dalla scienza conduce a questo risultato, che vi sieno tante idee, per quanti abbiamo oggetti di cognizione. E per tal guisa ci accadrà di ammettere le idee del *corruttibile*, del *negativo*, della *relazione*; perchè di tutte queste cose possediamo una rappresentazione [2]).

---

1) V. sopra pag. 90 nota 2.

2) Met. I. 9. 990. οἱ δὲ τὰς ἰδέας αἰτίας τιθέμενοι πρῶτον μὲν ζητοῦντες τωνδὶ τῶν ὄντων λαβεῖν τὰς αἰτίας ἕτερα τοιούτοις ἴσα τὸν ἀριθμὸν ἐπήγαγον, δεύτερον εἴ τις ἀριθμῆσαι βουλόμενος ἐλαττόνων μὲν ὄντων οἴοιτο μὴ δυνήσεσθαι, πλείω δὲ ποιήσας ἀριθμοῦ· σχεδὸν γὰρ ὅσα ἐξ οὐκ ἐλάττων τὰ εἴδη ἐστὶ τούτων περὶ ὧν ζητοῦντες τὰς αἰτίας ἐκ τούτων ἐπ' ἄλλα προῆλθον —

Digitized by Google

L'altra obbiezione di Parmenide « come mai possa l'idea rifrangersi nella tumultuosa molteplicità del sensibile, senza perdere la sua unità »[1]) non è in vero chiaramente ripetuta da Aristotele. Ma egli invece per altra via riesce allo stesso risultato di Parmenide. E dove questi nega che l'idea possa uscir da sè, quegli soggiunge, che, ove l'idea stia chiusa in sè medesima, e venga separata dalle cose, non può per fermo costituirne l'essenza. « Sembra impossibile che l'essenza sia separata da quelle cose, di cui forma il sostrato sostanziale. Come possono dunque le idee venir separate dagli esseri, onde costituiscono la vera entità? »[2]). Ma la coincidenza più notevole, e sulla quale esclusivamente si appoggia l'Ueberweg, si riscontra nel così detto argomento del terzo uomo. Aristotele tocca di sfuggita questo argomento[3]); ma il suo commentatore Alessandro Afrodiseo ce lo espone così: Quando noi diciamo, l'uomo cammina, non intendiamo dire dell'uomo in quanto idea, perchè l'idea è immobile, e neanco diciamo di un uomo particolare, perchè non si può parlare di ciò che non si conosce, e noi sappiamo bene che passeggia un uomo, ma chi sia non sappiamo. Per la qual cosa, a dire il vero, egli è un uomo distinto tanto dell'idea in sè, quanto dagl'individui particolari, quello di cui parliamo. Un'altra forma dello stesso argomento è questa: Se ciò che si at-

---

L'altro passo, a cui accenna il testo, è tolto dalla Met. VII. 16. 1040. Ποιοῦσιν οὖν τὰς αὐτὰς τῷ εἴδει τοῖς φθαρτοῖς (ταύτας γὰρ ἴσμεν) αὐτοάνθρωπον καὶ αὐτοῖππον, προστιθέντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ῥῆμα τὸ αὐτό.

1) Vedi capitolo precedente pag. 81.

2) Met. I. 9. 991. ἔτι δόξειεν ἂν ἀδύνατον εἶναι χωρὶς τὴν ουσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία. ὥστε πῶς ἂν αἱ ἰδέαι οὐσίαι τῶν πραγμάτων οὖσαι χωρὶς εἶεν; Met. VII. 14. 1039. Πῶς τὸ ἓν ἐν τοῖς οὖσι χωρὶς ἔν ἔσται καὶ διά τί οὐ καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἔσται τὸ ζῶον τοῦτο.

3) Ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστεροι των λογῶν οἱ μέν τῶν προς τι ποιοῦσιν ἰδέας, ὧν οὔ φαμεν εἶναι καθ' αὐτό γένος, οἱ δὲ τὸν τρίτον ἄνθρωπον λέγουσιν. I. 9. 990; ripetuto nel XIII. 4. 1079.

Digitized by Google

tribuisce a più cose è un essere a parte, distinto dalle cose di cui si afferma, fa d'uopo che vi sia un terzo uomo; imperocchè questo nome s'applica e agl' individui e alle idee. Vi ha dunque un terzo uomo distinto dagli uomini particolari e dall' idea; e poscia un quarto, che sarà nello stesso rapporto con questo, e con l' idea e con gli uomini particolari, poi un quinto e così di seguito all' infinito [1]). L'argomento del terzo uomo così esposto è a parola identico colla difficoltà che solleva Parmenide contro la teorica delle idee per ben due volte, la prima allor che nota che ove l' idea di grandezza sia separata dalle cose grandi, ci deve essere una terza idea, che entrambi le comprenda, e così all' infinito; la seconda quando argomentando contro la teorica della partecipazione [2]) dice, che tra il modello e la copia interviene un terzo termine, formato da ciò che v' ha di comune in entrambe, e così si ricasca nel processo all' infinito. Ed intorno alla critica della teorica della partecipazione è da notarsi un altro importante riscontro tra il Parmenide platonico e la Metafisica aristotelica. Chè mentre in quello si rimprovera alla dottrina della *metessi* un vizio logico; in questa poi la si condanna affatto come una bastarda ripetizione della dottrina pitagorica della *mimesi*, e non la si tiene in maggior conto di una metafora poetica [3]).

Ma oltre all'argomento del terzo uomo, c' è pur un' altra coincidenza, di cui l' Ueberweg non tien conto, ma che a mio avviso è di molto peso. Aristotele nello stesso capitolo nono del primo della Metafisica dice le idee non

1) Brandis Schol in Aristot. p. 556.
2) V. il Capitolo precedente.
3) Met. I. 6. 987. Οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει. τοὔνομα μεταβαλών. Ivi I. 9. 991. Τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τἆλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς.

Digitized by Google

giovare neanco alle conoscenze di tutte le cose, imperocchè non ne costituiscono l'essenza, altrimenti non dovrebbero essere in sè medesime, ma nelle cose [1]). E questo argomento vien ripetuto nel settimo libro, ove lo Stagirita dice chiaramente, che, separando l'essere dalla sua forma sostanziale, non vi sarà scienza possibile dell'essere, e le forme da parte loro non saranno enti. « Per separazione s'intende che nell'essere buono non si trovi la forma sostanziale del bene, e che nella forma sostanziale non vi sia l'essere buono » [2]). Pressocchè con le stesse parole Parmenide sostiene l'assunto aristotelico, e dice che se le idee sono in sè stesse, restano eternamente un problema chiuso per noi, perchè noi non possiamo mai assimilarcele e farle nostre. Di qui se anche le idee esistessero in sè medesime, non gioverebbero punto alla nostra cognizione [3]).

È dunque fuor di dubbio che le difficoltà della prima parte del Parmenide si riscontrano a capello con quelle di Aristotele, sebbene questi non citi neppure una volta il Parmenide nè direttamente nè indirettamente. E qui sta appunto la grave difficoltà. Se il Parmenide è un dialogo platonico, come mai Aristotele se ne appropria gli argomenti, senza citarlo una volta sola? Che onestà scientifica sarebbe questa, di muovere a Platone, come nuove di zecca, obbiezioni che Platone stesso avrebbe trovato prima del suo oppositore? Aristotele avrebbe commesso un indegno plagio, un furto. Ma ruba chi è povero, dice Ueberweg, non colui che va fornito di tale ricchezza intellettuale, quale

1) ἀλλὰ μὴν οὔτε πρὸς τὴν ἐπιστήμην οὐδὲν βοηθεῖ τὴν τῶν ἄλλων (οὐδὲ γὰρ οὐσία ἐκεῖνα τούτων· ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἦν) I. 9.991; XIII. 5. 1079.

2) καὶ εἰ μὲν ἀπολελύμεθα ἀλλήλων, τῶν μὲν οὐκ ἔσται ἐπιστήμη, τὰ δ' οὔκ ἔσται ὄντα (λέγω δὲ τὸ ἀπολελύσθαι, εἰ μήτε τῷ ἀγαθῷ αὐτῷ ὑπάρχει τὸ εἶναι ἀγαθῷ, μήτε τούτῳ τὸ εἶναι ἀγαθόν). VII. 6. 1031.

3) V. pag. 83 della nostra esposizione.

Digitized by Google

nessuno per fermo vorrà negare allo Stagirita. E poi, ammettiamo pure che Aristotele fosse d'un carattere così abbietto, come ce lo dipingono alcuni suoi nemici; ma se le obbiezioni del Parmenide fossero di Platone, questi non avrebbe per fermo mancato di risolverle, ed Aristotele non le avrebbe ripetute semplicemente senza ribatterne le soluzioni tentate dal Maestro. Si può dubitare del carattere morale di Aristotele, ma non si deve dubitare del rigore logico del suo processo scientifico [1]).

Senonchè l'Ueberweg stesso non nasconde esservi un mezzo per risolvere tutte queste gravi difficoltà, senza compromettere l'autenticità del Parmenide. E questo mezzo non è una ingegnosa escogitazione, ma ci vien suggerito dalla storia stessa della scuola platonica. Aristotele si staccò dal suo maestro, lui vivo [2]), e la tradizione ricorda alcuni aneddoti assurdi, come quello tramandatoci da Eliano che Aristotele, approfittando dell'assenza di Senocrate, in seguito a una forte disputa, avesse scacciato il venerando maestro dall'Accademia, ove avea per tanto tempo insegnato [3]). Tale racconto, ed altri di simil fatta, sebbene non reggano alla critica, provano pur questo, che le divergenze tra Platone ed Aristotele incominciarono ben per tempo, e le obbiezioni di quest'ultimo contro le dottrine del maestro circolavano nell'Accademia molto tempo pria che la direzione di essa passasse dalle mani di Platone a quella di Speusippo e di Senocrate. Qual meraviglia che il maestro tenesse le obbiezioni del discepolo in quel conto che meritavano, e che

1) Ueberweg. op. cit. p. 181.

2) Diogene ci conserva alcune parole attribuite a Platone. Ἀριστοτέλης ἡμᾶς ἀπελάκτισε, καθάπερ εἰ τὰ πολάρια γεννηθέντα τὴν μητέρα. Diog. L. V. 1. 2.

3) Questo racconto di Eliano contraddice alla testimonianza di Diog. III. 5. 41, secondo la quale Platone in quel tempo non insegnava più nell'Accademia, ma in un suo giardino. V. Zeller III. 6-10.

Digitized by Google

in uno degli ultimi suoi lavori li ricordasse in una forma concisa, e proponesse il metodo più opportuno per risolverle? Se la cosa stesse così, Aristotele non si potrebbe certamente accusare di plagio, perchè le obbiezioni del Parmenide erano sue, e Platone non le avea escogitate lui, ma ripetute quali le avea udite nelle frequenti dispute tenute col suo discepole [1]).

E questo sospetto diviene certezza se si consideri che di queste obbiezioni aristoteliche Platone non fa conto soltanto in questo dialogo, ma benanco negli altri due, che Ueberweg nel lavoro, che ora esaminiamo, tiene per autentici, voglio dire il Sofista ed il Filebo. Nel Sofista vedemmo già che Platone, trasformando la teorica ontologica delle idee nella dinamica, considera le idee come forze, e adduce in sostegno di questo nuovo concetto la considerazione, che senza esso non si potrebbe spiegare la vita e il movimento del mondo; rimprovero che anche Aristotele avea fatto al maestro. « Altri, egli dice, dubiterà se le idee « conferiscano in nulla alla spiegazione del mondo sensi- « bile, sia per quel che permane, sia per quel che nasce e pe- « risce. Imperocchè le idee non sono causa di nessun movi- « mento o mutazione »[2]). Nel Filebo poi, come vedremo, sono riassunte in breve alcune obbiezioni del Parmenide. Chè ivi, come nel Parmenide, è detto non recar meraviglia che si dimostri le cose sensibili essere ad un tempo uno e molti; ma il meraviglioso sarebbe se questa opposizione si trovasse anche nel mondo intelligibile [3]). E qui seguono le difficoltà, e nel Filebo come nel Parmenide vien dimandato se

---

1) Ueberweg stesso op. cit. p. 183 riconosce che *an sich wäre dies wohl denkbar.*

2) Met. I. 9.991 οὔτε γὰρ κινήσεως οὔτε μεταβολῆς οὐδεμιάς ἐστιν αἴτια αὐτοῖς. V. il capitolo secondo del nostro lavoro pag. 41.

3) Filebo 14 C. — 15 A Parmenide 129 A — 130 A.

Digitized by Google

esistano veramente queste monadi [1]; e se, ammesso pur che esistano, possano poi conservare la loro unità, ed indipendenza quando si sparpagliano e s' incarnano nel mondo sensibile [2]. È dunque fermamente dimostrato che nel Filebo Platone conosce alcune delle difficoltà del Parmenide, le quali si riscontrano con quelle di Aristotele. E se in grazia di questa coincidenza dovesse tenersi per ispurio il Parmenide, sarebbe spurio eziandio il Filebo. E tale appunto fu la conclusione, a cui pervenne lo Schaarschmidt. Ma noi invece possiamo ritorcere con maggiore evidenza l'argomento; imperocchè, dimostrato come facemmo coll'autorità di Aristotele, che il Filebo sia opera genuina di Platone, noi possiam dire che se questo dialogo, non ostante gravi obbiezioni alla teorica delle idee, è certamente opera di Platone, apparterrà pure a Platone il Parmenide, nel quale queste difficoltà vengono svolte con maggior larghezza [3].

Le Zeller va più avanti di noi, e stimando che il Filebo presupponga il Parmenide, e lo citi quasi a parola, conclude che l'autenticità del Parmenide per via indiretta poggia sulla stessa autorità aristotelica, sulla quale viene stabilita la verità del Filebo. A noi non sembra facile di stabilire quale dei due dialoghi preceda o ricordi l'altro, ma solo questo teniamo per fermo che, posto autentico l'uno, non c'è nessuna ragione di negare la nostra fede all'altro.

Scosso l'argomento delle coincidenze aristoteliche, l'Ue-

1) Fil. 15 B. *εἴ τινας δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὔσας.* Parmenide 130 B *καὶ μοι εἰπὲ, αὐτὸς σὺ οὕτω διῃρῆσαι ὡς λέγεις, χωρὶς μὲν εἴδη αὐτὰ ἄττα, χωρὶς δε τὰ τούτων αὖ μετέχοντα.* V. sopra pag. 80, nota 1., ove riportammo tutto il passo.

2) Basta paragonare la frase del Filebo *ταῦτ' ἐστι τὰ περὶ τὰ τοιαῦθ' ἓν καὶ πολλὰ* (15. B) coll'altra del Parmenide *πότερον οὖν δοκεῖ σοι ὅλον τὸ εἶδος ἓν ἑκάστῳ εἶναι τῶν πολλῶν ἓν ὄν*; riscontrate la frase del Filebo *ὅλην αὐτὴν αὑτῆς χωρὶς*, ripetuta a parola nel Parmenide *αὐτὸ αὑτοῦ χωρὶς.*

3) Zeller op. cit. II. 404, ove rinvia ai Platonische Studien 149.

Digitized by Google

berweg non si dà per vinto, ed in una memoria di risposta al Brandis ed al Susemihl toglie una nuova dimostrazione contro l'autenticità del Parmenide dallo studio accurato del suo contenuto [1]). Nè l'apparato scenico, egli dice, nè la forma dialettica, nè il contenuto del dialogo, nè alcuni giri di pensiero o di espressione possono tenersi per platonici. Per quel che riguarda gl' interlocutori del dialogo, egli è strano che qui entri un giovinetto, di nome Aristotele, con cui Socrate si era altre volte intrattenuto sulla dottrina delle idee. Questo Aristotele non ha certo che fare collo Stagirita, e nel dialogo stesso si dice essere stato più tardi uno dei trenta tiranni. Ma non è strana la coincidenza di nome tra il giovinetto, che risponde a Parmenide, e il filosofo che mosse contro Platone le stesse obbiezioni ricordate nel dialogo? Non sembra voluta a bella posta questa coincidenza? E non ci fornisce essa una congettura che l'autore del dialogo sia posteriore allo Stagirita, e che con questo artifizio ricordi l'aspra guerra che quegli mosse contro la dottrina delle idee? Io potrei rispondere a questo argomento coll'osservazione del Neumann, che il giovinetto Aristotele non sostiene nel dialogo nessun ufficio polemico. Egli è un ragazzo quale lo desiderava Parmenide, che risponde docilmente, e a monosillabi, e non lo affatica con moleste critiche od osservazioni [2]). Del resto nella nostra supposizione che il Parmenide sia una delle ultime opere di Platone, scritta quando già Aristotele avea mosse le sue critiche alla dottrina delle idee, la coincidenza notata dall'Ueberweg potrebbe reggere ancora, ma non per questo il dialogo cesserebbe di essere schiettamente platonico.

---

1) Jahrbücher für classische Philologie. 1863. vol. 5 p. 97-126.
2) Neumann. *De Platonico quem vocant Parmenide.* Berol. 1863. p. 21.

Digitized by Google

Nè molto peso io metterei all'altra ragione, toccata anche da Schleiermacher, essere strano che il dialogo sia raccontato non da Socrate medesimo nè da Antifone, fratello di Platone, ma da uno straniero, di cui non conosciamo nulla, da Cefalo di Clazomene. E direi che appunto perchè di questo straniero non sappiamo altro, appunto per questo non è lecito di trarre dall'intervento di costui nessuna congettura contro l'autenticità del dialogo. Chi ci può dire quali motivi personali avesse il nostro filosofo per ricordare in uno dei suoi dialoghi un nome, che a noi sfortunatamente suona oscuro? [1]) Più gravi sono le dubbiezze che l'Ueberweg trae dalla forma dialettica. Secondo questo autore la dialettica del Parmenide non è certo un'esplicazione del metodo antinomico prediletto da Platone. Imperocchè se dei due membri dell'antinomia, scartato l'uno, come gravido di assurdità, si accettasse l'altro, questo procedimento sarebbe platonico e risponderebbe al canone metodico stabilito nel Fedone [2]). Ma che entrambi i termini dell'antinomia conducano all'assurdo, cosicchè paja che la nostra mente non trovi luogo ove posarsi, questo al certo sarà un procedimento accetto allo scetticismo della nuova accademia, ma non conforme per verità al dommatismo di Platone.

Questa critica dell' Ueberweg, per quanto ingegnosa non

---

1) Il Cefalo del Parmenide non può essere lo stesso di quello della Repubblica, perchè il primo è di Clazomene, e il secondo di Siracusa. Ma Glaucone Adimante ed Antifone, non ostante alcune lievi difficoltà cronologiche, sono bene i fratelli di Platone, come c'è attestato da tutti gl'interpetri antichi.

2) Nel Fedone 101 D. è detto che, stabilita un'ipotesi, la si debba riprovare col dedurne le conseguenze, perchè si scorga se queste s'accordino fra loro o no; e dimostrata falsa la prima ipotesi, bisogni escogitarne altra fino a che si arrivi a qualche cosa di stabile. ἄλλην αὖ ὑπόθεσιν ὑποθέμενος, ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο, ἕως ἐπί τι ἱκανὸν ἔλθοις.....

Digitized by Google

ci sembra giusta. Che il processo ipotetico sia raccomandato da Platone stesso non è solo il Parmenide che ce lo dice, ma benanco il Menone. In questo dialogo ci è un celebre passo, interpetrato variamente per la parte matematica, che mi piace di riferire nella bella traduzione del Ferrai. « Concedi che per via d'ipotesi consideriamo s'ella si possa insegnare o per qual altro modo s'acquisti. E quand'io dico per via d'ipotesi, dico al modo che spesso praticano i geometri, quando si dimanda loro per esempio d'una figura, se sia possibile in un dato circolo inscriverla come triangolo: un d'essi in tal caso ci risponderebbe: io non so se questo sta; ma io lo prendo per un ipotesi in quanto giova alla soluzione presente [1]).» Questo procedimento ipotetico, che corrisponde alla dimostrazione indiretta o *ex absurdis* delle nostre logiche, non esclude certamente che talvolta così una determinata ipotesi, come la sua opposta, possa menare ad assurdi. In questo caso o il problema stesso è fra quelli che si dicono insolubili, ovvero è mal posto, e i due termini antinomici ne ammettono un terzo che li concilia. Mi spiegherò con un esempio tolto da Platone stesso. Nel Protagora è dimostrato da una parte che la virtù non si possa insegnare, perchè i più virtuosi cittadini di Atene non riuscirono ad educare i figli in modo da battere la stessa via dei loro genitori. Da una altra parte è pur provato la virtù non esser riposta in altro se non nella scienza, e come questa è appunto

1) Menone 86 E. L'interpetrazione matematica di questo passo non ci riguarda. Chi avesse vaghezza di conoscere le ipotesi escogitate dai Filologi e dai Geometri, riscontri la dotta nota del Prof. Favaro che segue alla traduzione del Menone pel Prof. Ferrai. (Ferrai. I Dialoghi di Platone II. 487). Qui mi preme semplicemente di notare il riscontro, già sagnalato dallo Zeller, tra lo σκοπεῖν τὰ ξυμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως del Parmenide (136 A) col λέγω δὲ τὸ ἐξ ὑποθέσεως ὧδε, ὥσπερ οἱ γεωμέτραι πολλάκις σκοποῦνται del Menone (86 E.)

Digitized by Google

ciò che si può insegnare, quella sarebbe di necessità insegnabile. E se vogliamo mettere questa dimostrazione nella forma del processo ipotetico, dobbiamo dire: O la virtù dipende solo dall'abito, dalla buona disposizione dell'animo, ed in tal caso non è insegnabile; ma a questo patto dobbiamo escludere dal novero delle virtù quelle che s'acquistano col sapere; così la saggezza, che sta nel conoscere ciò che è bene, e discernerlo accuratamente dal suo contrario; il coraggio che è riposto nel conoscere la vanità di quegli ostacoli, che l'immaginazione ci presenta come perigliosi, e così di seguito. Questa posizione dunque mena all'assurdo di escludere dal concetto di virtù quelle, che a maggior titolo meriterebbero di esservi incluse. Ma d'altra parte se riduciamo, come fa Socrate, tutte le virtù al sapere, in tal caso ogni virtù si potrebbe acquistare coll'istruzione, e sarebbe impossibile che un uomo mediocremente istrutto, fosse alquanto cattivo. Impossibilità che è contraddetta dal fatto stesso di uomini, che colla migliore educazione sono rieseiti cattivi cittadini. Nel Protagora sono affermate entrambe queste conseguenze, che si escludono a vicenda, e si chiude il dialogo col porre il problema, che così come sta è insolubile [1]); imperocchè dalla premessa la « virtù è scienza » derivano alcuni assurdi; e dall'opposta « la virtù non è scienza » derivano altri assurdi non meno gravi dei primi. Il problema, non isciolto nel Protagora, nel Menone poi è presentato sotto un'altra forma, che lo rende solubile. Non tutta la virtù sta nella scienza, nè tutta nell'abito o nella disposizione dell'animo; chè v'ha una virtù popolare, dovuta al favor della fortuna cui non è fattibile sottoporre all'istruzione; ma accanto a questa

1) Prot. 361 B. εἰ μὲν γὰρ ἄλλο τι ἦν ἡ ἐπιστήμη ἡ ἀρετὴ σαφῶς οὐκ ἂν ἦν διδακτόν· νῦν δ' εἰ φανήσεται ἐπιστήμη ἄλλον... θαυμάσιον ἔσται μὴ διδακτὸν ὄν.

Digitized by Google

trovi un altra virtù superiore, che è riposta nella scienza, e questa non la portiamo con noi dalla nascita, ma l'acquistiamo col faticoso lavorìo dell'educazione. La virtù dunque per un rispetto è insegnabile, e per un altro no, secondochè si parli di quella che si fonda sull'opinione, o dell'altra che poggia sulla scienza [1]).

Ma quale difficoltà ci vieta di applicare questo stesso metodo alla quistione metafisica dell'uno? Non avea ragione Platone di opporsi così alla scuola eleatica, che sacrificava la moltiplicità in grazia dell'uno, come alla scuola jonica ed eraclitea, che annullava l'uno in grazia del molteplice? Entrambe dunque le posizioni sia *l'uno soltanto è*; tanto *l'uno non è (in nessun modo)* dovevano apparirgli difettose, e feconde di assurdità. Il che vuol dire che tra le due scuole opposte debba sorgere una terza che le concilii, e ponga il problema in una nuova forma.

Ma su questo punto ritorneremo a miglior agio quando discuteremo le obbiezioni dell' Ueberweg contro le dottrine del dialogo, obbiezioni che sì per la loro gravità, come per le molte quistioni che vi si rannodano, stimiamo meglio di rimandare ad uno capitolo a parte. Per ora toccheremo dell'ultima serie degli argomenti dell' Ueberweg, voglio dire di quelli che si riferiscono al giro dei pensieri e delle parole che non sembrano platonici. E così all'Ueberweg non sembra platonica la tema del disprezzo, in cui il volgo tiene la dialettica [2]). Il che mi sembra veramente strano, perchè Platone in molti dialoghi parla dei pregiudizi del volgo contro i filosofi, di quel volgo che credeva tutti i

1) Menone 99 A. ὦ δ' ἄνθρωπος ἡγεμών ἐστιν ἐπὶ τὸ ὀρθόν, δύο ταῦτα, δόξα ἀληθὴς καὶ ἐπιστήμη. V. Fedone 82 B. ove dice della virtù δημοτικὴν τε καὶ πολιτικὴν essere ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ.

2) Parm. 135 D. δία τῆς δοκούσης ἀχρήστου εἶναι καὶ καλουμένης ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας.

Digitized by Google

sapienti di un colore solo, e tutti battezzava, secondo il costume di Aristofane, per Sofisti. E se il volgo beve così grosso, è ovvio che non sappia distinguere la vera dialettica dall' Eristica, e tenga quella come questa per inutile cicaleggio. Il passo del Parmenide è una conseguenza giusta di ciò che Platone ci dice nel VI. della Repubblica: « Il discredito in cui è tenuta la filosofia deriva dal perchè sono penetrati nel sacro tempio uomini indegni, che usurpano sfacciatamente il nome di sapienti [1]). E per tal guisa del volgo vien deriso il filosofo vero, che col volgo non s' accomuna [2]) ».

Quanto sia ingiusta la critica dell' Ueberweg lo si vede chiaramente nello sforzo, che egli fa per dimostrare che alcune parole, usate nel senso del Parmenide, non sieno platoniche. Così ad esempio non sarebbe platonico il γένος nel senso di εἶδος, poco platonico il νοῆμα, e punto la frase ἑκάστη τῶν ἐπιστημῶν, che non potrebbe essere usata da chi sostiene risolutamente l' unità della scienza. Ma ci vuol poca fatica a ribattere questi argomenti. La parola γένος nel senso d' idea l'abbiamo trovata anche Sofista e nel Filebo, la cui autenticità, non ostante la mutata opinione dell' Ueberweg, è fuori di dubbio. In quanto al νοῆμα è usato in un senso molto vicino a quello del Parmenide nel verso di Teognide riferito nel Menone 95 E. εἰ δ' ἦν ποιητὸν (φησὶ) καὶ ἔνθετον ἀνδρὶ νόημα. E finalmente per la frase ἑκάστη τῶν ἐπιστημῶν non è la prima volta che Platone parla di scienze al plurale. Anche nel Fedro 276 C. καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἐπιστήμας e nel Fedone 75 E. ἐκείνας ἐπιστήμας [3]).

---

1) La Rep. VI. 495 C. chiama i Sofisti ἀνθρωπίσκοι... οἱ ἐκ τῶν εἰργμῶν εἰς τὰ ἱερὰ ἀποδιδράσκοντες; più appresso li dice τοὺς ἀναξίους παιδεύσεως 496 A.

2) 494 A. φιλόσοφον μὲν ἄρα πλῆθος ἀδύνατον εἶναι... καὶ τοὺς φιλοσοφοῦντας ἄρα ἀνάγκη ψέγεσθαι ὑπ' αὐτῶν.

3) Per tutte queste voci vedi il *Lexicon platonicum* dell'Ast.

Digitized by Google

Non voglio chiudere questa discussione sull'autenticità del Parmenide senza citare due osservazioni dello Schaarschmidt, sulle quali l'Ueberweg non si era soffermato. La prima che il Socrate del Parmenide non offra nè la verità storica del Socrate reale, nè la verità poetica del Socrate platonico; imperocchè egli non è qui nè l'instancabile ricercatore della verità, il fine ed ironico polemista dei Memorabili, nè il rappresentante ideale del vero filosofo, quale si mostra nel Fedone e nella Repubblica. Nel Parmenide la figura di Socrate impallidisce innanzi a quella dell'Eleate, nè questi per altro verso è rappresentato meglio, perchè in fondo egli combatte la sua stessa dottrina dell'Unità dell'Essere. Tutto questo è vero, ma non è nuovo in Platone, che trasforma i suoi personaggi secondo le esigenze o speculative o artistiche del dialogo. E qui Socrate, giovanetto, dovea cedere innanzi alla maestosa figura di Parmenide, che anche nel Teeteto viene circondato di grande rispetto e venerazione. E se Platone mette in bocca di Parmenide la confutazione delle proprie dottrine, gli fa rappresentare in fin dei conti la stessa parte che in tanti dialoghi è attribuita a Socrate.

Non vorrei dir nulla intorno alla composizione del dialogo, e alle due parti che secondo lo Schaarschmidt sembrano slegate, e non fanno in noi l'impressione di un tutto armonico. Ripeto anche qui che se valesse questo criterio, quale dialogo platonico potrebbe salvarsi dal naufragio? Non sarebbe compromesso puranche il Fedro?

Resta ora ad esaminare le argomentazioni tolte dalle dottrine svolte nel Parmenide, il che non potremo fare se pria non esamineranno il significato della seconda parte, e come questa si rannodi alla prima.

Digitized by Google

CAPITOLO VII.

SIGNIFICATO DELLA 2ª PARTE DEL PARMENIDE

Il Parmenide è quello tra i dialoghi platonici, che più degli altri patì la vicenda or di un favore esagerato, ed or di un ingiusto disprezzo. Fin dalla remota antichità, mentre alcuni, al dir di Proclo [1]), tenevano questa opera platonica non dappiù di un garbuglio sofistico, altri all'incontro la levavano a cielo, come il capo-lavoro del divino filosofo, che qui drizza il suo sguardo di lince nel più bujo dei divini misteri [2]). Le astratte discussioni sull'esistenza o non esistenza dell'uno e dei molti nascondono, a mente dei Neoplatonici, un senso più profondo, e un'ardita dottrina, che ci solleva alle somme cime della Teologia. Nella rinascenza, al rifiorire degli studî classici, fu rinnovata anche da noi questa antica opinione, e Marsilio Ficino, non secondo nell'entusiasmo ai Neoplatonici, nell'introduzione del Parmenide rompe in quest'inno:

In Parmenide omnem Plato complexus est theologiam; cumque in aliis longo intervallo caeteros philosophos antecesserit, in hoc tandem scipsum superasse videtur. Hic enim divus Plato de ipso Uno subtilissime disputat quemadmodum Ipsum Unum rerum omnium principium est super omnia, omniaque ab illo, quo pacto ipsum extra omnia sit et in omnibus; omniaque ex illo, per illud, atque ad illud..... Illud insuper advertendum est, quod in hoc dialogo cum dicitur Unum, Pythagoreorum more quaeque substan-

1) *Ad. Platon. Parm.* p. 953 ed Stallbaum ἔνιοι μὲν οὖν ἐνεδωσαν τῷ λόγῳ καὶ οὐδὲ τοῦτο ἀπέσχοντο εἰπεῖν, ὅτι σοφιζομένῳ ἔοικεν ὁ Πλατων.

2) Plot. Enn. V. I. 8. *Priscianus in Proclo ad Timaeum* p. 5. Procl. Theol plat. I. 7. p. 16.

Digitized by Google

tia a materia penitus absoluta significare potest, ut Deus, Mens, Anima. Cum vero dicitur aliud et alit, tam materia, quam illa, quae in materia fiunt, intelligere licet. Ad cujus sacram lectionem quisquis accedet, prius sobrietate animi mentisque libertate sese praeparet, quam attrectare mysterio coelestis operas audeat.

Ai nostri giorni a queste interpetrazioni arbitrarie non si presta più fede, sebbene le opinioni sul valore del Parmenide non sieno meno discordi di prima. Ed in verità lo storico Tennemann già fin dal 1792, ripresa la più antica sentenza, lo considerava come un arfizioso tessuto di sofismi [1]). Ed a questa opinione s'accostò l'Herbart, che nella sua *de Platonici sistematis fundamento commentatio* scrisse: « *Eodem ludendi potius, quam docendi animo, quem in Phaedro aperte profitetur noster, subtiliore etiam ejus opera conscripta esse, optimo exemplo est ille dialogus, qui Parmenidis fert nomen; disputatio spinosissima, quam tamen ad veram vel Platonis vel ipsius Parmenidis sententiam investiganda adhibere si frustra conaremur, falsae exepectationis motae minime accusandus esset auctor* [2]). Queste opinioni sembrano pure confermate dal testo stesso platonico, secondo il quale esercizio dialettico è detto uno scherzo, che ha l'aria di un grave negozio [3]); scherzo, il quale o serve come esercizio ginnastico (γυμνασίας ἕνεκα) a rafforzare l'intelletto, e renderlo atto alle ardue speculazioni, ovvero, come dice Tennemann, avrebbe l'intento di combattere la dottrina eleatica colle stesse armi adoperate da Zenone contro l'opinione volgare. Secondo questa interpetrazione non val la

---

1) Tennemann System der plat. Philosophie II. 347 chiama il Parmenide « ein Gegenstück zu Zeno's sophistischen Gaukelspiel. »

2) Herbart's Werke XII. 69.

3) Parm. 137 B. ἐπειδήπερ δοκεῖ πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν.

Digitized by Google

pena di dipanare quella massa arruffata di sofismi, e trovare un significato profondo ad un dialogo, che non ne ha alcuno, tranne forse quello di una imitazione dell' Eristica, così spiritosamente messa in caricatura nell' Eutidemo.

Senonchè questi critici hanno tralasciato di por mente alla prima parte del dialogo, che contiene una polemica vigorosa contro la dottrina delle idee. Ricordiamoci che quando Socrate, incalzato dalle argomentazioni di Parmenide, sta per cedere le armi, l' Eleate gli raccomanda di non tenere a vile quell'esercizio dialettico, senza il quale il vero sarà per sfuggirgli (εἰ δὲ μὴ, σέ διαφεύξεται ἡ ἀλήθεια 135. E). Lo scopo adunque della seconda parte dev' essere certamente quello di risolvere le difficoltà della prima, e con uno scherzo eristico non si potrebbe riuscire a tanto [1]). Questa difficoltà sarebbe vinta, se fosse vera l' opinione dello Schleiermacher, secondo la quale le obbiezioni della prima parte del Parmenide non vengono risolute in questo dialogo, ma preparano la via alle ulteriori costruzioni; il che naturalmente si connette con un nuovo modo di interpetrare le obbiezioni parmenidee. Esse, a mente dello Schleiermacher non sono in fondo se non le difficoltà, in cui imbatte chiunque si faccia a dimandare « qual sorta di realtà convenga ai concetti al di fuori delle cose, in cui si manifestano. » Difficoltà di non lieve momento, stante la gran differenza, che corre tra idee ed idee, come viene espressamente riconosciuto nel Parmenide. Ed in verità devi contare le idee morali, o le eterne norme del giusto e dell'onesto; le fisiche, ovvero quelle forme che si ripetono costantemente nelle varie produzioni della natura; terzo le idee di ciò, a cui non si può attribuire un' esi-

1) Dalle parole stesse di Parmenide, si raccoglie lo scopo della futura discussione essere: τελέως γυμνασάμενος κυρίως διοψεσθαι τἀληθές.

Digitized by Google

stenza fissa, come a dire le azioni delle forze naturali; finalmente le idee dei rapporti. Tutte queste idee hanno la stessa natura, ed a tutte si può attribuire una esistenza di per sè? E se questa per fermo ripugna ad alcune, come si può concederla alle altre? La soluzione di queste gravi difficoltà, surse ben presto nella mente acuta di Platone; ma, non potendo adattarsi agli angusti confini di un dialogo solo, vien rimandata ai lavori posteriori, che dal Teeteto in poi intendono tutti di costruire una teorica delle idee, che concilii le opposizioni, ed elimini le dubbiezze [1]).

Ma con buona pace dello Schleiermacher io conosco parecchi dialoghi di Platone, in cui sono nettamente formolate le dottrine criticate nel Parmenide; ma in nessun d' essi si fa cenno di queste critiche, ed in nessuno vi si risponde. Del resto neanche lo Schleiermacher crede che la seconda parte sia una riproduzione della dialettica Zenoniana, fatta a bella posta per combattere la scuola eleatica. Ed adduce al proposito questa buona ragione, che se Platone avesse voluto ferir Zenone colle stesse armi da lui adoperate, non gli avrebbe risparmiato quella fine ironia, a piene mani profusa nei dialoghi, che come l' Eutidemo o il Gorgia o il Teeteto intendono a combattere le altre scuole [2]).

Se la seconda parte del Parmenide non è rivolta a risolvere le difficoltà della prima, nè a combattere i dommi della scuola eleatica, qual' è dunque il suo intendimento? Secondo lo Schleiermacher la seconda parte è legata più strettamente di quel che si creda alla prima; anzi si può dire che ne sia la continuazione. Nella prima parte furono svolte le difficoltà che nascono spontanee, quando ci facciamo a determinare la natura delle idee. Queste stesse difficoltà nascono parimenti quando ci mettiamo a studiare

1) Schleiermacher Platon's Werke II. 1. p. 90.
2) Op. cit. p. 98.

Digitized by Google

ciascuna di queste idee separatamente, come a dire l'idea dell' Uno considerata ora in sè stessa, ora nei suoi rapporti cogli altri concetti dell' essere, del molti, del movimento del riposo e simiglianti. E come nella prima parte la maggior difficoltà si trova nella differenza, che intercede tra le varie specie d' idee; così nella seconda le contraddizioni rampollano dalla varietà di accezioni in cui può venir tolto il concetto dell' uno e dell' essere. Lo scopo dunque di tutto il dialogo non sarebbe quello di dare una soluzione definitiva delle aporie, la quale vien rimandata a lavori posteriori; ma di mostrare bensì l' importanza e la difficoltà della ricerca [1]).

Ed a questo concetto, sebbene muova da altri presupposti, s' accosta il Grote, la cui interpetrazione del Parmenide, se anche non accettevole, si raccomanda senza dubbio come nuova ed ingegnosa. Anche il Grote stima vana fatica il cercare nel Parmenide una dottrina determinata, che valga a dileguare i dubbî sorti contro la teorica delle idee, perchè l' intendimento di questo dialogo non è costruttivo, ma critico. In Platone, dice il Grote, trovi due uomini, il filosofo speculativo ed il critico. Il primo, prestando maggior fede al fervore dell' ispirazione, che alla sobrietà della scienza, s' avvisa d' intuire le idee eterne ed immutabili, causa e modello della natura; e cacciandosi arditamente nel bujo del passato e dell'avvenire, vi descrive minutamente la vita, che menavano le anime prima di entrare in questo basso mondo, e quella che saranno per menare, quando ne verranno fuori. Il secondo per lo contrario, scevro di misticismo, si affida ad un acuto spirito di ricerca, che contrasta apertamente colla prima tendenza. Conforme a questo spirito nei dialoghi inquisitivi, se vogliamo dirli così, Platone non propone nettamente una tesi da

1) Op. cit. p. 93-94.

Digitized by Google

dimostrare, anzi sembra non ne abbia alcuna. La ricerca e la discussione acquistano maggior valore della conclusione, la quale il più delle volte manca affatto, ed il dialogo si chiude bruscamente, lasciando il lettore in penosa incertezza. Il che dimostra di quanto l'elemento negativo la vinca in questi dialoghi sul positivo, e come Platone non dubiti di porre in luce le contraddizioni o le difficoltà di una dottrina, anche quando non ne abbia altre da sostituire.

Ma l'opera, in cui l'elemento negativo risalta con maggiore evidenza, è senza fallo il Parmenide. Nel qual dialogo Socrate, fattosi caldo ammiratore della dialettica, si affida di rischiarare a quella luce divina le più profonde oscurità della conoscenza. E per tal guisa il filosofo più cauto, e più critico che conosca la storia del pensiero ellenico, mutato abito, qui apparisce come dommatico ostinato, contro il quale si debbono torcere le stesse armi, da lui usate per confondere la boriosa fidanza dei suoi predecessori. Senonchè per una curiosa trasposizione di parti, o forse in omaggio al sentimento ellenico della Nemesi, l'ufficio critico vien sostenuto, di contro a Socrate, dal più dommatico dei suoi predecessori, da Parmenide d'Elea [1]). Il quale in tutto il corso del dialogo, serbando accuratamente il suo nuovo carattere, non insegna dottrine proprie, nè cerca di far proseliti ad un sistema; ma tolto in prestito il fare socratico, restringendosi a trarre in impaccio il suo interlocutore, or gli mette davanti un' opportuna distinzione logica, ora accenna di sfuggita ai dubbî e alle perplessità della mente umana, ed or più franco e risoluto muove sottili obbiezioni contro le dottrine dommatiche, tra le quali primeggia quella delle idee separate.

Ed a questo severo spirito di ricerca rispondono mira-

1) Plato and the other companions of Sokrates. Lond. 1865 II. 263-278.

Digitized by Google

bilmente alcune massime, che anche oggi costituiscono il canone fondamentale del criticismo. Come a dire che la valutazione per sentimento non debba turbare la serena contemplazione del vero; che agli occhi del Filosofo non vi sia nulla di spregevole, sentenza ripetuta nel Sofista e nel Politico; che l'idea, in quanto conosciuta, torni sempre un *quid* relativo al soggetto conoscitore. Nè discorde da questo indirizzo è il metodo, che Parmenide raccomanda, perchè il filosofo non diventi gioco di facili allucinazioni. Questo metodo, di cui tutta la seconda parte del dialogo è un esempio, sta solo nell'ingenerare dubbii ed incertezze nei novizii, che di lor natura sono inchini alle affermazioni dommatiche. Socrate è avvertito di non tenersi esclusivamente ad un lato dell'ipotesi trascurando l'opposto, nè di affidarsi a preconcetti o propri o tradizionali, dai quali si suol trarre con sicurezza le conseguenze, incuriosi delle opinioni contrarie, che pur dovrebbero essere valutate mettendole in confronto con quelle da noi abbracciate [1]).

Questa interpetrazione, seguita il Grote, ha il vantaggio di tenersi strettamente al linguaggio platonico, il quale non abbiamo nessuna prova che abbia un significato più riposto e diverso da quel che suona. Chè anzi quelli che attribuiscono a Platone un proposito dommatico, si muovono sovra un terreno ipotetico, e sforzano tutto il loro ingegno per ritrovare nel dialogo ciò che di nascosto vi hanno messo. E la verità e discordia delle ipotesi addotte attesta senz'altro la loro insussistenza.

Questa argomentazione del Grote parte dal presupposto che in Platone prevalga l'elemento critico al dommatico. Ed in favore della sua tesi lo storico inglese adduce, come

1) In una parola: It is this one-sided mental activity, and premature finality of assertion, which Parmenides seeks to correct. p. 295.

Digitized by Google

dicemmo, alcuni dialoghi — il Liside, il Protagora, il Teeteto — nei quali scarseggia, o manca affatto la conclusione, mentre sovrabbonda la finezza delle osservazioni, e la copia dei felici argomenti nel corso della discussione. Ma noi già notammo non essere questi dialoghi isolati, e ciò che manca in loro venire apprestato da opere posteriori. Così per mò di dire, il Menone è il naturale integramento del Protagora, la Repubblica del Teeteto e simili. In Platone poi appare ben lieve traccia del cauto procedere, proprio degl'ingegni critici, e nella maggior parte delle sue opere al contrario — nel Fedro, nel Convito, nel Fedone, nel Timeo nella Repubblica — non risparmia le più ardite costruzioni, affidandosi meglio alla creatrice fantasia, che non al severo intelletto. E se nei dialoghi schiettamente socratici, e nei polemici la sottigliezza della discussione la vince di gran lunga sulla novità ed arditezza dei concetti; nelle opere posteriori le parti si scambiano e l'elemento dommatico e costruttivo soffoca il suo rivale. Tutta la quistione adunque si riduce a determinare il tempo in cui fu scritto il Parmenide, e il posto che gli si debba assegnare tra gli altri dialoghi platonici. Ma il Parmenide evidentemente fu scritto, e Grote il riconosce, dopo la creazione delle grandi teoriche delle idee, e della reminiscenza e dell'immortalità, che a quella si rannodano. Platone era dunque già entrato nel suo periodo dommatico, ed è molto strano che un autore, il quale mette tanto calore e vita nell'esposizione delle sue dottrine, un autore, nel quale ha tanta parte la fantasia, adoperi poi tutta la finezza del suo ingegno per iscalzare la stessa teorica che egli ha costruita. E badate bene che, secondo la interpetrazione del Grote, Platone distruggerebbe colle sue proprie mani l'opera da lui fatta, senza speranza di sostituirvi altro; il che non pare certamente degno di un filosofo, e molto meno di Platone, mente di sua natura costruttrice.

Digitized by Google

I critici finora esaminati, chi per una ragione e chi per un' altra negano al Parmenide un contenuto positivo. Il Parmenide, secondo costoro, non espone una dottrina determinata, ma solo tocca il metodo che ci mena con sicurezza alla scoperta della verità. Ed a torto si è intitolato il Parmenide dialogo intorno alle idee; perchè sebbene ci sieno alcune critiche contro un modo speciale di concepire le idee, non è accennata neppur da lontano in qual guisa debbano andare intese. Una opinione affatto opposta a queste che abbiamo discusse, fu sostenuta con molto vigore dall' Hegel, e ripetuta da tutta la scuola hegelliana. Lo Hegel crede che non mal s' apponga Proclo di scorgere nel Parmenide la vera teologia, o il modo come si svelino tutti i misteri dell' essenza divina. Imperocchè l' essenza divina non è altro se non l' eterna idea, o il Pensiero che si riflette su sè medesimo, nel che consiste la Dialettica assoluta[1]). Questo giudizio, portato sul Parmenide, mette capo nella nuova interpetrazione che l' Hegel adduce della dottrina platonica. Secondo lui le idee platoniche vanno soggette a false interpetrazioni, e chi le tiene come essenze che stieno da sè o in un mondo sovrasensibile; chi le spaccia per pensieri di Dio, ovvero di una mente posta fuori del mondo; chi infine le riguarda quali ideali necessarî della nostra ragione, ma destituiti di effettività. Senonchè nessuna di queste interpetrazioni è giusta; chè le idee sono qualche cosa di reale, anzi costituiscono la vera realtà, la vera essenza delle cose; ma in pari tempo questo Universale lo spirito non ha bisogno di accattarlo d'altronde, stantecchè lo produce da sè, in quanto è attività speculatrice. In altre parole quello che è l' ideale per la mente, è in pari tempo la vera realtà delle cose. Questa è la

1) Hegel Geschichte der Philosophie. Zweiter Theil. p. 206.

Digitized by Google

grande idea in cui si assomma la filosofia platonica, l'identità del soggettivo e dell'oggettivo, la indivisibilità dello Ideale e del Reale [1]). Il sistema platonico dunque non ammette la trascendenza, bensì l'immanenza dell'Ideale nel Reale, e dell'Intelligibile nell'Intelletto.

Stabilita questa interpetrazione della dottrina delle idee, egli è chiaro che i dialoghi platonici in cui essa è adombrata, come a dire il Sofista il Parmenide e il Filebo, debbano vincerla su tutti gli altri. Non che spurî, non che lavori giovanili, essi sono invece da tenere come la più alta espressione della filosofia platonica. Imperocchè se le idee non sono trascendenti alla mente, questa ha da produrle per sua propria energia, mediante quel processo, che da allora in poi fu chiamato dialettico. Bisogna distinguere in Platone tre forme di dialettica, la prima che ha comune coi Sofisti, sta nel mostrare le contraddizioni dell'opinione volgare, la quale rinserrandosi nella cerchia del finito e del relativo, non può cogliere l'assoluto. Questa dialettica è puramente negativa, e vale solo a confondere l'intelletto comune, ed a scuotere quella cieca fede che egli ha nelle sue asserzioni. La seconda forma, che è comune anche a Socrate, sta nel sollevare la mente dalla particolarità dei fenomeni all'Universale.

Ma nè questa forma che serve alla produzione dell'universale, nè la prima che intendeva alla dissoluzione del particolare, rispondono al vero concetto della dialettica. L'universale, che s'è ottenuto dalla dissoluzione del particolare, è ancora indeterminato ed astratto, mancandogli la concretezza, la specificazione, la vita, la quale non si può ottenere se non dal processo del nostro pensiero, che merita il nome di dialettica. Per via di questo movimento

1) Diess ist .. eine grosse Idee....die Identität der subjectivität, die Untrennbarkeit des Ideellen und Reellen. p. 184.

Digitized by Google

dialettico l'idea si appalesa come l'Unità, che accoglie e concilia in sè le opposizioni del finito, e per tal modo è la vera Idea concreta [1]). Nel Parmenide quest'unità degli opposti è chiaramente un *desideratum* di Socrate, il quale ben dice il vero miracolo non stare nel dimostrargli che egli, Socrate, sia uno e molti nel contempo; bensì nel mostrare queste opposizioni nel grembo stesso delle idee. Ma Hegel stesso non può negare che il risultato del Parmenide non corrisponda a questo *desideratum*, imperocchè esso è affatto negativo, e non si è peranco giunti alla negazione della negazione, all'affermazione [2]). Senonchè in fondo a questo intreccio di negazioni si occulta un risultato positivo, che Hegel espone nel seguente modo: « Questo dialogo, il Parmenide, mostra che l'Uno tanto che sia, tanto che non sia, è uguale e non uguale a sè stesso, è in movimento ed in riposo, nasce e perisce; o in altre parole l'Unità, come tutte le altre idee pure, sono e non sono; l'unità è parimenti uno e molti. Nella proposizione *l'uno è* sta anche l'altra *l'uno non è uno, ma molti*, e viceversa nella proposizione *il molti è*, è racchiusa l'opposta *il molti non è molti, ma uno*. Così l'uno è essenzialmente identico col suo opposto, e questo è il vero. Un esempio ce lo fornisce il divenire [3]). Nel divenire essere e non essere si raccolgono in indivisibile unità, contuttocchè sieno diversi, e l'uno passi nell'altro.

1) Op. cit. p. 198.

2) p. 206. Dieses Resultat in Parmenides negativer Art zu seyn scheint, nicht als Negation der Negation, die wahrhafte Affirmation ausspricht. Un giudizio più severo è portato a pagina 202, ove dice: Das Zusammenfassen der Gegensätze in Eines, und das Aussprechen dieser Einheit fehlt zunächst in Parmenides, der so, wie jene andere Dialoge, mehr nur ein negatives Resultat hat.

3) Prego il lettore di riscontrare la nostra esposizione del Parmenide pag. 94-95.

Digitized by Google

Questo risultato positivo nascosto nel Parmenide, viene espresso chiaramente nel Sofista e nel Filebo, il che per fermo costituisce il vero pregio della filosofia platonica. Anche dal Sofista e dal Filebo si può raccogliere essere le idee del divino, dell'eterno, del bello astratte ed indeterminate, fino a che restino nella loro universalità, e non accolgano nel lor seno la negazione, perchè *omnis determinatio est negatio*. Ma questa negazione od opposizione, nello stesso punto che è accolta, viene vinta e superata; e l'Idea ritorna nella sua unità, non più astratta come prima, ma ricca della vittoria riportata. In questo ritorno sta la vera libertà, la vera vita dell'Universale. In altre parole l'Uno, estrinsecandosi nel molti, nell'altro, nel diverso si trova identico con sè, o, per adoperare il linguaggio teologico, Dio nel creare il mondo torna a sè medesimo [1]).

Questa interpetrazione, che riduce il Platonismo al sistema della più schietta immanenza, trova gravissimi ostacoli in quei dialoghi platonici che affermano chiaramente la trascendenza delle idee da tutti gli aspetti. Nel Timeo e nella Repubblica le idee sono separate dalle cose; ed il mondo intelligibile è un tutto così chiuso ed affatto opposto al sensibile, che per quante mediazioni si escogitino, or nelle specie numeriche, or nell'anima del mondo, or nel concetto della materia prima, l'abisso che separa questi due regni non si può colmare. Nè meno trascendenti appajono le idee rispetto alla mente che le intuisce, sebbene torni difficile a pensare come questa si renda intimo ciò che trascende le sue forze. Ma Platone non ignora la difficoltà del problema, cui disperando di risolvere, tenta arditamente di evitare, spostandolo. E così questa sublime intuizione delle idee vien posta in una vita anteriore alla mondana, quando l'anima, non isvigorita dalla resistenza

1) Ivi p. 213.

Digitized by Google

del corpo, ha facoltà ed attitudini ben superiori a quelle che dispiega nella vita terrena. Tale dottrina ha bisogno di altri due presupposti; il primo che l'anima, cadendo nel mondo sensibile, perda la sua efficacia primitiva, e scordi in qualche guisa quella celeste visione che la beava; il secondo che la dimenticanza non sia così profonda, che qualche vestigio dell'antica beatitudine non resti tuttavia, nel che consiste la reminiscenza platonica. Occorre altresì presupporre l'eternità dell'anima, o almanco la preesistenza in altri mondi, e la sua indipendenza del corpo; poste le quali condizioni, segue necessariamente la immortalità.

Queste teorie si tengono strettamente tra loro e tutte mettono capo nella dottrina della trascendenza del mondo ideale. E l'Hegel non nega che in molti dialoghi appariscano manifeste tendenze verso concetti affatto opposti a quelli che, secondo lui, sono racchiusi nel Filebo, nel Sofista e nel Parmenide. Ma concilia queste contraddizioni col supporre che le teoriche della reminiscenza, e dell'immortalità sieno affatto simboliche; e racchiudano un significato molto più profondo di quel che alla lettera si potrebbe ritenere. Non si può certamente negare che in Platone abbondino i miti e le allegorie, e che sarebbe ridicolo intendere letteralmente il famoso mito del cocchio nel Fedro, o dell'androgino nel Convito, ovvero quello della caldaja in cui vien formata l'anima del mondo nel Timeo, ed altri mille. Ed alla stessa stregua potrebbe essere mitica la dottrina della reminiscenza, la quale non vorrebbe dire altro se non la spontaneità dello spirito umano, che trae dal suo fondo il contenuto delle idee, senza attingerlo dall'esperienza. Per tal guisa il mito della reminiscenza nasconderebbe la profonda dottrina dell'apriorità della cognizione [1]). E parimenti la teorica della semplicità ed im-

1) Op. cit. p. 177 e segg.

Digitized by Google

mortalità dell'anima non si dovrebbe intendere nel senso che l'anima sia una cosa semplice, come un atomo chimico, ed immortale perchè incapace di alterazione. Questa è la rappresentazione comune dell'immortalità; ma il suo vero significato speculativo, sarebbe la vita perenne dello spirito [1]). Senonchè questo modo d'intendere una gran parte delle dottrine platoniche per allegorica ci sembra molto ardito e pericoloso. Egli è difficile per fermo tracciare nel Platonismo una linea, che divida esattamente la parte mitica della razionale. Ma non si può senza un corredo di prove tenere per allegoriche alcune dottrine, sulle quali a diverse riprese Platone ritorna con uno studio particolare, non dandole certo per leggende raccontate da Diotima, o tolte da antiche tradizioni, ma per teoriche scientifiche, confortate da severe argomentazioni.

Una prova decisiva contro l'Hegel vien fornita dalla testimonianza di Aristotele, il quale rivolge le punte della sua confutazione principalmente contro la dottrina delle idee come entità separate. Nè solo la critica di Aristotele mal reggerebbe se si togliesse di mezzo la separazione; ma non si potrebbe neanco comprendere in che differisca in tal caso l'idea platonica della forma aristotelica. E per quel che riguarda l'altro aspetto della quistione, cioè la trascendenza dell'Intelligibile in rapporto dell'intelletto, possiamo addurre l'esplicito testo di Platone in favor nostro. Imperocchè appunto nel Parmenide, dialogo di cui l'Hegel tiene maggior conto, viene recisamente negato che le idee possano esser prodotte dall'attività del pensiero [2]). Platone resta sempre fido alla dottrina della Repubblica, secondo la quale non può darsi che l'Intelletto crei l'Intelligibile, ma per l'opposto l'Intelligibile crea l'Intelletto. E qui tor-

1) Ivi p. 186 e segg.
2) V. sopra pag. 82 nota 2.

Digitized by Google

na acconcio di ripetere, quello che già accennai nella discussione sul Sofista: non potere la dialettica platonica andare intesa così, che rinverghi a capello coll'eghelliana. Imperocchè in essa le idee, nonchè nascere dal movimento del pensiero, vengono presupposte come date; onde l'arte dialettica sta solo nel saperne scoprire i più riposti rapporti [1]).

Finalmente non tralascerò di notare che l'interpetrazione dell'Hegel mal s'accorda colla caratteristica del filosofare ellenico, che egli stesso per il primo seppe cogliere con l'usata maestria. Imperocchè la nota propria della speculazione greca, secondo l'Hegel, è l'obbiettivismo o meglio la tendenza a dare per realtà estrinseche le intuizioni ed i concetti della mente nostra [2]). E questo stampo caratteristico è siffattamente indelebile, da non cancellarsi del tutto neanco nei periodi meno dommatici della filosofia greca, come a dire nel criticismo socratico, e nello scetticismo della Nuova Accademia. Chè quello tiene per obbiettivo il concetto della Finalità, e questo, mentre da tutte parti rovina per opera sua ogni edifizio filosofico, serba, non foss'altro, intatta la fede nella realtà ed obbiettività del proprio filosofare; onde la calma e la serenità dello scetticismo antico, che contrasta così apertamente coi dolori e le ansie dello scetticismo moderno. Ma se la dialettica platonica avesse il valore che Hegel le attribuisce, noi saremmo in pieno subbiettivismo assoluto. Per Platone, come per Hegel, la mente umana trarrebbe dal suo fondo per deduzione trascendentale le idee tutte, le quali alla lor volta sarebbero le forze informatrici della natura. E così

1) In questo senso ha ragione il Janet (Etudes sur la dialectique dans Platon et dans Hegel pag. 81-82); la dialettica non scopre nulla di nuovo. Ed in verità le idee del movimento e della quiete nel Sofista non sono certo dedotte da quella dell'essere, ma bensì attinte dall'intuizione.

2) Hegel Geschichte der Philos. I. 183.

Digitized by Google

Platone senza il precedente storico dell'idealismo Kantiano, pervenuto d'un salto alla dottrina dell'autonomia dello spirito, avrebbe avuto piena coscienza dell'identità del Reale e dell'Ideale. Il quale anacronismo sarebbe una grave ed inesplicabile eccezione alle leggi che governano lo sviluppo non pure del pensiero filosofico, ma principalmente dell'ellenico. In una parola una delle due: o l'obbiettività non è il carattere proprio della filosofia ellenica, o l'interpetrazione eghelliana del Parmenide è tutta moderna, e presta al Platonismo concetti e pensieri che non gli appartengono.

Ma ammesso per poco che la seconda parte del Parmenide si debba intendere nel senso eghelliano, si può sempre dimandare in qual rapporto stia colla prima. Hegel in vero non tocca questo problema; ma dall'insieme della sua esposizione è facile argomentare quale sarebbe stata la sua risposta. Platone, che suol parlare in istile metaforico, e nascondere il suo pensiero speculativo sotto un fitto velame di miti ed allegorie, non poteva non ingenerare nei suoi uditori molti dubbii, ed incertezze così, da non essere pochi quelli che fraintendessero il suo pensiero, togliendo alla lettera quello che ei soleva dire in forma poetica. Di qui nacquero le obbiezioni della prima parte del Parmenide, le quali poggiano tutti sovra una falsa interpetrazione dell'idea platonica. Bastava smettere il linguaggio mitico, ed usare quello di una dialettica rigorosa per dissipare gli equivoci e sciogliere le difficoltà. Chè se anche queste obbiezioni non fossero state ben formolate nella sua scuola, sarebber potute nascere in seguito; e non fu piccol merito di Platone, l'averle prevenute e sciolte anticipatamente. In una parola la critica delle idee, racchiusa nella prima parte del Parmenide, non s'indirizza contro una dottrina già professata, ma è una discussione preliminare, che togliendo di mezzo gli equivoci, spiana la via alla retta

Digitized by Google

intelligenza della dottrina. In questo senso il Werder, che adotta l' interpetrazione dell' Hegel, spiega e commenta le obbiezioni della prima parte del Parmenide. Lo scopo del dialogo è senza alcun dubbio quello di provare l' identità primitiva dei contrari, come l'uno e il molti, l'essere e il non essere e simiglianti. *Quae identitas eadem apparet in Platonis physica et ethica, sicut Parmenides utriusque fondamenta continet, contemplans enim notiones per se ipsas, illi altiori ac puriori cognitioni, atque hoc modo primitivae cognitionis et essentiae identitati, locum praeparat* [1]).

La prima parte del Parmenide serve dunque di preparazione ed avviamento alla vera teorica delle idee. Ma noi non possiamo assentire a questa opinione del Werder. Se un Autore escogita difficoltà e dubbî col proposito di meglio dichiarare le proprie dottrine, mette senza fallo in maggior luce le risposte e non le obbiezioni, cui non potrà mai dare gran rilievo, essendo intimamente convinto della loro vanità. Ma nel Parmenide succede proprio l'opposto, e le difficoltà sono messe in tanta evidenza, e serrano così tenacemente l'avversario, che Socrate si dà per vinto, e dichiara di non trovar la via per risolverle. Questa via Parmenide crede di trovarla nel modo dialettico, di cui fa una larga esposizione; ma non ricerca il come da questo metodo si possa trar partito per rassodare la dottrina delle idee. Cosicchè la parte più luminosa del Parmenide è la critica, e la più oscura è la risoluzione. Il che ci fa ragionevolmente sospettare che le difficoltà non sieno per nulla provvisorie, ed escogitate ad arte per una migliore intelligenza della dottrina. Tutt' altro. Nel Parmenide Platone ci apparisce come un Autore coscienzioso, il quale non si dissimula le obbiezioni che vennero fatte

1) De Platonis Parmenide Dissertatio, auctor Car. Frid. Werder Berl. 1833 p. 14.

Digitized by Google

alla sua dottrina, ma le raccoglie quale le ha udite, ed è in cerca di un mezzo sicuro per isgroppare il malagevole nodo. Ma c'è di più. Se le difficoltà del Parmenide sono tanto futili, come pretende il Werder, e fondate tutte su d'un grossolano equivoco, ma come mai uno scrittore così acuto e coscienzioso, qual'è certo Aristotele, le ha fatte talmente sue da ripeterle su tutti i toni nella critica che Ei muove alle dottrine del Maestro?

Il Fiorentino, ben conscio della gravità di queste obbiezioni, in cerca di via che le schivi, sostiene nettamente aver Platone mutato avviso, e alla dottrina della metessi e dei simulacri voluto sostituire « una nuova spiegazione, il cui sviluppamento è appunto il contenuto del Parmenide » [1]. L'interpetrazione poi che adduce del dialogo non è disforme dall'eghelliana. « Il contenuto del Parmenide, ei dice, si risolve in una trilogia, ch'esprime il ritmo della dialettica vera di Platone. La prima parte presenta l'idea solitaria dell'uno, e l'annulla. La seconda presenta la medesima idea appajata con quella del non uno o dell'essere, e la mostra in questo connubio implicata nella contraddizione. La terza parte risolve la contraddizione col momento che è il diventare » (pag. 158). Ma a me sembra che il trapasso dalla teorica della metessi e degli influssi a quello della dialettica assoluta sia un salto così smisurato, che difficilmente potrebbe farsi da un Uomo, per vastissimo ingegno che egli abbia, sopratutto nel tempo, in cui la speculazione è ancora sul nascere, ed i sistemi filosofici sono appena abbozzati. Aggiungo ancora che il raccostamento della dialettica platonica all'eghelliana sarebbe giusto se nel Parmenide ci fosse solo la prima antinomia, che si chiude coll'accenno alla teorica del mo-

1) Fiorentino. Saggio Storico sulla Filosofia Greca — Firenze 1864 p. 90 e 123.

Digitized by Google

mento. Ma accanto a questa antinomia è un' altra, la quale, partendo dal presupposto contrario al precedente, non si saprebbe nè a che giovi, nè dove meni.

Il Fiorentino al pari dell' Hegel e del Werder forse non tennero in gran conto il fare negativo di tutto il dialogo, sebbene anche lui, come gli altri non risparmiino acute considerazioni sui difetti e le stonature della dialettica platonica [1]. Fu il primo lo Zeller, il quale avendo presente non una sola parte del dialogo, ma tutto il complesso giudicò che il metodo adoperato non fosse la trilogia eghelliana, bensì il processo ipotetico, o *reductio ad absurdum*, il cui risultato, benchè negativo, chiaramente ci addita il risultato positivo, cui vuole pervenire. Nella prima antinomia Platone dimostra che se l' Uno fosse solo così, non gli si potrebbe attribuire nessun predicato e non sarebbe pensabile. Se all' Uno al contrario gli vogliamo attribuire un predicato diverso da sè, allora nasce una molteplicità ideale, e quello che prima ci sembrava uno, si rompe in una infinita varietà. Senonchè in questo caso nascono evidenti contraddizioni. Perchè intendendo per l' Uno l' Ente isolato degli Eleatici, non dovrebbe aver luogo in nessun modo la molteplicità; mentre per potersi pensare bisogna che l' Uno si rompa in una molteplicità di predicati. Come si fa a risolvere questa contraddizione? Non certo ci giova al negare netto l' Uno, perchè è dimostrato nel primo mem-

1) Fiorentino op. cit. p. 159, e Werder op. cit. p. 44 *dialecticae unitatis elementa secundum oppositionem et relationem suam perspecta sunt; sed non omnibus ea partibus absoluta relinquitur, cum transitus oppositarum non in iis ipsis et per eas ipsas explicatus, non ad summam illam perveniat unitatem quae se ipsam et sibi contrarium, unitatem et descrimen suum complectens efficit et intelligit; sed τῷ ἀτόπῳ τοῦ ἑλεατικοῦ collocatus sit in illo ἐν χρόνῳ οὐδενὶ versante, quod quidem tamquam causam et fundamentum explicationis dialecticae intuearis, quamvis ipsa non sit.*

Digitized by Google

bro della seconda antinomia, esser l'uno un concetto necessario della nostra mente, ed anche negandolo, lo affermiamo come un dato concetto, che non si possa confondere con altri. Questa dimostrazione, dice acutamente Zeller, corrisponderebbe all'argomento ontologico delle scuole, per il quale si dimostra che Dio è, perchè del concetto dell'assoluto la nostra mente non può far senza. Dippiù se mancasse il concetto dell'uno, neanche quello del molti si potrebbe dare, perchè il molti suppone la ripetizione dell'uno, argomento questo che risponderebbe al cosmologico, secondo il quale dall'effetto risaliamo alla causa, o dal composto al semplice. Qual' è il costrutto che possiamo ricavare da queste antinomie? Le proposizioni *l'uno è* e *l'uno non è* esprimono i due presupposti, già combattuti nel Sofista, che cioè tutto sia uno e che tutto sia un molti. Se queste due posizioni menano entrambe all'assurdo, è necessario che il vero Ente debba essere determinato come l'Unità che in sè abbraccia la molteplicità [1]). E se questo molti è la materia, o il mondo sensibile, e se l'Uno è l'Idea o l'intelligibile, la formola precedente si trasformerà in quest'altra: l'Intelligibile comprende in sè il sensibile. Qui siamo tornati ad una parte della interpetrazione eghelliana, vuol dire all'immanenza dell'idea rispetto alle cose, o meglio all'insidenza delle cose nell'idea. Questa interpetrazione dello Zeller, accolta con favore dagli studiosi del Platonismo, come il Susemihl, il Ribbing, il Neumann [2]) lo Stein [3]), venne combattuta da altri. E il più recente e

1) Das wahrahat Seiende als eine die Vielheit in sich befassende Einheit bestimmt werde. Zeller. Geschichte ecc. II. 565.

2) Neumann. op. cit. p. 45. *Pro certo habeo Platonem mundum non in duas partes inter se disjunctas et idearum et rerum divisisse, sed statuisse ea quae in natura mobilia et mutabilia sint nulla alio modo nisi ideis, in quibus solis sit veritas et aeternitas, vita et essentia instrui posse.*

3) Stein-Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus. Gott. 1862 p. 219.

Digitized by Google

più vigoroso attacco l'ebbe dall'Ueberweg, il quale, come dicemmo nel capitolo precedente, tolse appunto da questa critica un altro argomento contro l'autenticità del Parmenide. È impossibile dice l'Ueberweg che nel Parmenide si voglia provare per via indiretta l'insidenza delle cose nella idea, perchè questa dottrina è affatto contraria al platonismo, vero e schietto sistema di trascendenza [1]). Ed Aristotele seguita a combattere le idee platoniche, perchè separate dal sensibile, e non sa nulla di questa pretesa immanenza del Parmenide.

A queste ragioni, che mi sembrano molto gravi, l'Ueberweg ne aggiunge altre di minor peso, le quali io non saprei accettare. Egli dice che le antinomie della seconda parte del Parmenide non pare sieno trovate per uno scopo polemico, nè sembran tali che, facendo altre supposizioni, possano venire risolute. Per lo contrario l'autore di queste antinomie esprime la sua schietta convinzione, e in tutta la seconda parte par che aleggi uno spirito scettico, una persuasione profonda che la ragione umana, dovunque si volga, caschi necessariamente in parologismi. Questa tinta scettica, che Ueberweg vuole scorgere nel Parmenide, giova certo al suo intento di dichiararlo spurio, ma io in verità non so vedercela. E giova ripetere che secondo le precise parole del 135 D e 136 E. il possesso della verità è il premio di chi non si stanca facilmente delle ricerche dialettiche. Assicurazione per fermo, che suonerebbe assai male sulle labbra d'uno scettico.

Ma contuttocchè io non possa assentire all'Ueberweg che lo scopo del dialogo sia nettamente negativo, pure

1) Il Neumann dimandava all'Ueberweg i testi sui quali si appoggiasse. Ma questi avea citato già il 52 A. del Timeo, e dal Fedro, dal Fedone, dalla Repubblica avrebbe potuto trarre un numero ben più ricco di passi in favore della sua tesi.

Digitized by Google

sono d'accordo con lui che lo scopo positivo a cui tende, non sia certo l'immanenza delle cose nell'idea. Questa dottrina, ripeto, contrasta troppo con le precedenti di Platone, e non si potrebbe ammettere senza una profonda mutazione, di cui l'antichità non ci tramanda ricordo. Qual'è dunque il significato del Parmenide? Platone, come dicemmo più sopra, stacca siffattamente il sensibile dallo intelligibile [1]) da attribuire all'uno i caratteri affatto opposti a quelli dell'altro. Riferimmo già un passo del Timeo, nel quale è detto esser l'εἶδος uno, identico a sè medesimo, ingenerato, imperituro. E non accoglie in sè nulla d'estraneo, nè va in altro [2]), nè si può vedere nè percepire con altro senso, ma solo ha da esser colto dalla ragione. L'opposto dell'εἶδος [3]) è invece sensibile, generato, in eterno movimento, or nasce in un luogo, e testo vi scompare; nè può essere colto se non dalla percezione sensibile. Ed in un altro luogo dello stesso dialogo l'opposizione è rilevata più nettamente e da una parte c'è quello che è sempre e non nasce mai, da una altra ciò che nasce sempre e non è giammai [4]). E parimenti nel Fedro e nella Repubblica si determina l'idea della bellezza in sè, come qualcosa di unico in opposizione alle molte belle cose che in tanto sono belle, in quanto partecipano di quella sola

---

1) Tim. 51 E. δύο δὴ λεκτέον ἐκείνω, διότι χωρὶς γεγόνοτον ἀνομοίω τε ἔχετον.

2) Si notino queste determinazioni 52 A. οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν e si dica se sia conciliabile colla schietta dottrina platonica, l'immanenza delle cose sensibili nel seno delle idee medesime.

3) L'espressione di cui si serve Platone per indicare qui l'opposto dell'εἶδος, è la seguente: τὸ δὲ ὁμώνυμον ὁμοιόν τε ἐκείνῳ δεύτερον, espressione che giustifica pienamente i rimproveri di Aristotele.

4) 27 D. Ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν, ὂν δὲ οὐδέποτε;

Digitized by Google

idea [1]). Se l'idea è l'uno, e il mondo sensibile è il molti, come può essa incarnarsi nel mondo senza perdere la sua unità? E se tanta opposizione corre tra il mondo sensibile e l'intelligibile, come mai il primo partecipa in qualche modo del secondo? L'idea passando nel sensibile non si corrompe, e il sensibile accogliendo l'intelligibile non si nobilita al di là della propria natura? Queste difficoltà, che sono in fondo le stesse del Parmenide, derivano tutte dalla posizione platonica dello stacco assoluto dell'idea e delle cose. E Platone, convinto di queste difficoltà, senza rinunziare all'oggettività e separabilità delle idee, tenta pure di raccorciare l'intervallo che le separa dal mondo sensibile. Per la qual cosa ei si argomenta di trovare nelle idee stesse gli elementi onde è costituito il mondo sensibile. Già nel Timeo raccosta il sensibile alle idee introducendo il concetto del sostrato, dell'ὑποκείμενον o materia prima, che ha molti caratteri affini alle idee, sendo anch'essa unica, immutabile, invisibile, e colta da una ragione bastarda. Ecco perchè la materia prima tien luogo dell'unità nel mondo sensibile, il quale si può dire che, indipendentemente dalle idee, consta di uno e molti. Ora non resta per compiere l'analogia se non introdurre la molteplicità nel regno ideale. E questo fu tentato da Platone nel Sofista, nel Parmenide e per intramessa anche nel Filebo. Se non che a quella guisa che quel sostrato, o materia prima, che costituisce l'unità del sensibile, non è la stessa cosa dell'unità ideale, così parimenti la molteplicità, che s'accoglie nel mondo ideale, non è identica alla molteplicità sensibile. È vero che tanto nel Sofista quanto nel Parmenide e nel Filebo vien detto che la grande meraviglia non stia

1) Rep. VI. 507 B. καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθὸν καὶ οὕτω περὶ πάντων ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτιθέμεν, πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἑκάστου ὡς μίας οὔσης τιθέντες ecc.

Digitized by Google

nell'affermare l'unità dei contrari nel mondo sensibile, sì bene nel dimostrare lo stesso del mondo ideale. Ma non si deve intendere questa sentenza in tal guisa, come se Platone tramutando la sua dottrina della trascendenza in quella dell'immanenza, ritenesse esser il molti sensibile un momento necessario dell'uno. No, Platone è dualista e resta tale. Basti il provarlo la dialettica del Sofista. Nel Sofista ammette la realtà del non-Ente, e come il vero reale è l'idea, così gli fu giuoco forza ammettere anche l'idea del non-Ente. Ma a che si riduce il non-Ente del Sofista? Abbiamo già dimostrato il non-Ente del Sofista essere il diverso, cioè il rapporto di esclusione di un'idea dalle altre che vi si associano. E al non-Ente del Sofista corrisponde il molti del Parmenide. Ogni idea si conserva una, e solo mostra una molteplicità di relazioni con tutte le altre idee, cosicchè si possa dire: ogni idea rispetto a sè essere una, rispetto alle cose, molti. Ecco tutto. Se l'idea è uno e molti al pari della materia, ei pare che l'impossibilità della partecipazione sparisca, e che la difficoltà del terzo uomo sia eliminata. La copia corrisponde all'originale, e il rapporto che stringe il mondo sensibile allo ideale non è forse quello di μέθεξις ma di μίμησις.

Qui evidentemente abbiamo una trasformazione della teorica platonica, la quale però non è brusca, perchè contenuta implicitamente nelle prime dottrine. Ed in verità se l'Ente uno di Parmenide venne moltiplicato infinite volte da Platone, e trasformato in un mondo ideale, non si richiedeva se non una leggiera riflessione per scorgere in esso il limite, il non-Ente e il molti. Questa trasformazione accenna a un raccostamento a qualche filosofia anteriore? E in qual tempo ebbe luogo? Per rispondere a queste dimande bisogna risolvere l'ultima quistione, cioè del posto che occupano i tre dialoghi nello sviluppo del Platonismo.

Digitized by Google

CAPITOLO VIII.

QUISTIONI CRONOLOGICHE.

Del posto che spetta ai tre dialoghi dialettici nella serie delle scritture platoniche non si potrebbe discutere senza riassumere la grande polemica, che ebbe luogo in Germania intorno all'ordine dei dialoghi platonici. Ma questa sola quistione meriterebbe una memoria a parte, tanto sono discordi i pareri, e così numerose le opere che venner su questo argomento pubblicate. Epperò io volentieri rimando il lettore alla monografia dell' Ueberweg, da me più volte citata, ed alla pregevole introduzione che il Ferrai premette al suo volgarizzamento dei dialoghi platonici [1]). Io voglio solo ricordare che tutti gl' interpetri e critici di Platone si possono raggruppare in due grandi categorie, i seguaci dello Schleiermacher, e quelli dell' Hermann. Secondo Schleiermacher Platone fin dal principio della sua carriera letteraria avendo già in mente preordinato il piano del suo sistema, conforme a questo disegno scrisse successivamente i suoi dialoghi per uno scopo didattico, o come ricordo dell' insegnamento dato nell'accademia. In conformità di questo piano i dialoghi platonici possono ordinarsi in tre serie. 1.° Dialoghi elementari, o ricerche preliminari sui principii della scienza. 2.° Dialoghi che tramezzano tra gli elementari ed i costruttivi. 3.° Dialoghi costruttivi. Ma sin dalla prima serie sono accennate alla

1) Colgo ben volentieri quest'occasione per affrettare coi miei voti la pubblicazione di questo volgarizzamento, opera di così grave fatica, e ricca di studiati proemii e commentarii, da meritare più calda e benevola accoglienza.

*

Digitized by Google

lontana le costruzioni posteriori, e tutta la dottrina platonica è già racchiusa in germe nel Fedro, che, secondo Schleiermacher, è il primo fra tutti i dialoghi platonici.

Con questo sistema lo storico tedesco non può tener conto dello sviluppo intimo della mente platonica. Platone, ei dice, fin dal principio ha chiara nel pensiero la struttura di tutto il suo sistema, e solo nell'esposizione ora ne rileva una parte ed ora un'altra secondo i bisogni dell'ammaestramento. Per lo che non si potrebbe ammettere un periodo schiettamente socratico, in cui Platone non avesse ancora intravveduta la dottrina delle idee, e non fosse capace di quegli ardimenti speculativi, che tanto ripugnano al cauto riserbo di Socrate.

Per lo contrario il pregio dell'Hermann sta appunto nell'aver messo in rilievo questi varii periodi della attività letteraria di Platone, i quali egli poi sa mirabilmente connettere coi fatti della vita. A torto adunque, secondo l'Hermann, l'ordine dei dialoghi platonici vien ricavato da un preteso disegno, che mal si potrebbe ammettere fin dai primordî della carriera letteraria dello scrittore. Una mente così libera ed artistica come quella di Platone non si poteva certamente piegare alle pedanterie di una esposizione scolastica. Per la qual cosa i varii dialoghi mettono capo nelle occasioni somministrate dagli avvenimenti esteriori, i quali naturalmente si ripercuotono nella storia intima del pensiero platonico.

Ma sebbene l'Hermann parta da premesse così opposte, pure s'accorda collo Schleiermacher nella divisione generale degli scritti platonici ed ammette anche lui tre periodi l'elementare, quello di transizione e il costruttivo. Vero è che l'elementare dell'Hermann non corrisponde esattamente a quello dello Schleiermacher, perchè il primo comprenderebbe i dialoghi, nei quali manchi la traccia della

Digitized by Google

teorica delle idee; il secondo al contrario supporrebbe già stabilita la dottrina delle idee, per dimostrare la quale verrebbero aperte ricerche preliminari. In una parola l'elementare dell' Hermann è affatto socratico, quello dello Schleiermacher non è meno schiettamente platonico dagli altri periodi. Parimenti in queste identiche divisioni i singoli dialoghi sono distribuiti in modo affatto diverso, cosicchè il Fedro, che nel sistema dello Schleiermacher è a capo di tutti i dialoghi platonici, nel sistema dell' Hermann apre la serie del 3.° periodo, del costruttivo.

Ma non ostante queste profonde divergenze, vi sono molti punti di contatto tra le due opinioni, le quali modificate in parte, lungi dall'escludersi possono contemperarsi in un' ipotesi più larga e più razionale. Che vi sia un disegno prestabilito iu tutta l'opera platonica, Schleiermacher stesso non ha potuto sostenere, ed in ciascun periodo alle opere fondamentali egli aggiunge alcuni dialoghi accessorî, o *Nebenwerke*, che potrebbero chiamarsi scritti d'occasione, i quali non entrano rigorosamente nel piano sistematico. Così pure sebbene Schleiermacher stimi che il fecondo genio di Platone fin dai giovani anni abbia tracciate le linee generali del sistema, pure non crede che fin dal principio tutti i particolari di questa vasta costruzione sieno ben chiari e netti. Lo Schleiermacher adunque ammette pure un progresso nella speculazione platonica, la quale ravvolta al principio in nube, che ne confonde i tratti speciali, a poco a poco assume contorni più precisi. E la conoscenza più profonda, che Platone acquista delle filosofie precedenti, serve a render chiari molti punti, che nel primo getto del sistema erano rimasti nell'ombra. Un solo passo ancora, e la costruzione dello Schleiermacher si raccosterà a quella dell' Hermann. E questo passo i seguaci dello Schleiermacher è pur necessario che lo facciano;

Digitized by Google

imperocchè storicamente egli è più verisimile che nel tempo in cui Platone scrisse il Liside, il Carmide, il Lachete, l'Ippia Minore, l'Apologia, il Critone e il Protagora si muovesse tuttavia nell'ambiente socratico, e non si fosse ancora arditamente levato alla dottrina delle idee, che è più o meno diffusamente toccata nei dialoghi posteriori.

Ma d'altra parte i seguaci dell'Hermann non possono negare nei dialoghi posteriori quella omogeneità, che tradisce un disegno preconcetto. Il Sofista, ed il Politico si rannodano da una parte al Teeteto e dall'altra al Parmenide ed al Filebo. La Repubblica il Timeo ed il Critia formano per le dichiarazioni stesse di Platone un tutto ben ordinato; ed in molti di questi dialoghi alla forma dialogica sottentra l'espositiva, come notammo molte volte nel corso del nostro lavoro. Cosicchè l'opinione dello Schleiermacher se fallisce nella prima serie di dialoghi, acquista maggiore verisimiglianza nell'ultima. E non è punto improbabile che il Fedro contenga il programma di tutta quella costruzione, che venne poi mano mano colorita negli altri dialoghi. La vera soluzione dunque della quistione platonica, dice bene l'Ueberweg, sta nell'armonico temperamento delle due opposte opinioni [1]).

Ma noi non possiamo soffermarci più a lungo sulla quistione generale, e quello che abbiamo detto è bastevole per metterci nella via di risolvere il problema, che da vicino ci riguarda, voglio dire il posto che spetta ai dialoghi dialettici. E intorno a questo punto non solo lo Schleiermacher e l'Hermann sono pressocchè d'accordo, ma a loro si uniscono quasi tutti gli altri autori, il Bran-

1) Ueberweg-Untersuchungen p. 107 sind beide Gesichtspunkte der einer methodischen Absicht und der einer Selbstentwickelung Plato's durchweg miteinander zu verbinden, so liegt es doch in der Natur der Sache und wird auch zum Theil von Hermann selbst... anerkannt.

Digitized by Google

dis, il Susemihl, il Ribbing, l'Ast, il Munk, lo Stallbaum e lo Zeller. Perlocchè a noi, che non possiamo accettare l'opinione di questi egregi critici, corre il penoso obbligo di una lunga discussione.

Lo Schleiermacher crede che il Parmenide appartenga addirittura al primo periodo delle scritture platoniche, e che tanto questo quanto il Fedro e il Protagora sieno lavori giovanili, nei quali si trovano i primi accenni e della dottrina delle idee, e della dialettica, considerata quale tecnica della Filosofia [1]). E appunto perchè il Parmenide è una scrittura giovanile, non è giusto che se ne faccia molto conto, e che gli si attribuisca quel profondo significato che a forza vi cacciavan dentro i neo-platonici; mentre la sottigliezza ed anche la puerilità delle argomentazioni tradisce una mente ancora inesperta, che si trastulla per passatempo in giuochi eristici [2]). Ma in tutto questo ragionamento lo Schleiermacher ha messo da banda la prima parte del Par-

1) Schleiermacher op. cit. p. 49.

2) Abbiamo già detto che per lo Schleiermacher (I. p. 91) e per l'Ast (Platons Leben und Schrften p. 239-241) e per lo Steinhart (Platon's Werke III. 240-242) la seconda parte del Parmenide è un puro esercizio eristico, che secondo Schleiermacher fu inserito nel Parmenide per provare che nella dialettica sono poste le condizioni formali di ogni retto filosofare. Ed il retto filosofare soltanto rende possibile la soluzione delle difficoltà toccate nella prima parte. Anche il Munk crede che il Parmenide sia una delle prime opere di Platone, ma per ragioni affatto diverse da quelle dello Schleiermacher. Secondo il Munk gli scritti platonici hanno per iscopo di esporre, idealizzandola, la vita e l'attività di Socrate. E così si ordinano naturalmente in tre periodi. Nelle scritture del primo è rappresentata la lotta che Socrate sostiene contro le false filosofie; nelle scritture del secondo periodo si svolge la propria dottrina socratica, e nelle scritture del terzo se ne conferma la verità combattendo di nuovo le dottrine, che a quelle si oppongono. (Munk Die natürliche Ordnung der platonischen Schriften Berl. 1875 p. 25 e segg.) Il Parmenide, nel quale Socrate è ancor giovinetto, appartiene al 1.° periodo.

Digitized by Google

menide, modello di critica fine ed incalzante, la quale non rivela in nessuna parte inesperienza giovanile. E la seconda parte stessa, abbiamo già detto non doversi giudicare alla stregua della moderna logica, e far d'uopo di metterci colla mente in quel tempo in cui non essendo ancor nata la teorica del sillogismo, si tenevano ingenuamente da tutte le scuole come assiomi o verità evidenti quelle che non erano se non semplici presupposti, cui faceva bisogno di una dimostrazione. Ammesse queste condizioni, la seconda parte del Parmenide non parrà più sofistica di alcuni libri della stessa Repubblica.

Lo Schleiermacher inoltre stacca il Parmenide dagli altri due dialoghi, il Sofista ed il Filebo, che secondo lui debbono mettersi nel secondo periodo, che vien detto di transizione, in cui primeggia la spiegazione del sapere, e dell'operare ragionevole [1]). Ma questo stacco è ingiusto, ed il Parmenide appartiene allo stesso periodo del Sofista; anzi nell'ordine di tempo quello che precede è piuttosto il Sofista, nel quale vedemmo accennato ciò che è sviluppato chiaramente nel Parmenide.

Più accortamente dello Schleiermacher l'Hermann riunisce i due dialoghi dialettici, il Sofista ed il Parmenide, e insieme al Cratilo al Teeteto e al Politico li colloca nel secondo periodo, da lui chiamato megarico. Dal viaggio, che fece in Megara [2]), Platone attinse, secondo l'Hermann, una

1) Op. cit. p. 50 die Erklärung des Wissens und des wissenden Handelns.

2) Questo viaggio secondo la testimonianza del platonico Ermodoro ebbe luogo subito dopo la morte di Socrate, quando Platone contava appena 28 anni, e il motivo sembra essere stata la tema dei mali che sovrastarono alla scuola socratica dopo la condanna del Maestro. (V. Zeller De Hermodoro Ephesio et Hermodoro Platonico p. 19). Uerberweg. op. citata p. 119 crede alla data addotta da Ermodoro, ma non al motivo. Hermann non crede nè all'uno nè all'altro, e mette a torto il viaggio di Platone quattro o cinque anni dopo la morte di Socrate.

Digitized by Google

conoscenza più precisa della scuola eleatica, e megarica. Sebbene nè l'ardita speculazione di Senofane e Parmenide, nè la via che tennero i Megarici per accomodarla all'indirizzo socratico trovassero grazie appo lui; perchè ben si accorse che la rigida teorica dell'Ente Uno spiantava dalle radici la scienza medesima; e che non si apponevano meglio i Megarici, i quali, pur moltiplicando l'Ente Uno parmenideo tante volte, per quanti erano i concetti socratici, non cessavano per questo di ravvolgersi in un arido formalismo. Per tal guisa il nostro filosofo non solo ardisce nel Teeteto e nel Sofista di ribellarsi contro il gran Padre Eleatico, cui Egli pur circonda di tanta onoranza; ma nel Parmenide fa che il venerando Vecchio critichi e condanni sè medesimo. Nè meno acerba è la critica, che in questi dialoghi vien fatta della dottrina megarica; imperocchè non pure il 248 A. del Sofista, ma tutta la prima parte del Parmenide si ha da riferire ai Megarici, la cui teorica delle idee è ben diversa da quella di Platone. Il Parmenide adunque è un dialogo polemico; la prima parte combatte le idee separate come le intendevano i Megarici, la seconda rimontando alla sorgente di questo errore, s'avviene nella scuola eleatica, e contro essa adopera le stesse armi di Zenone. Che cosa resta di queste scuole? Null'altro se non la necessità di compierle in una dottrina superiore, che sarà quella appunto che Platone svilupperà nei dialoghi costruttivi a cominciare dal Fedro per finire nel Timeo e nelle Leggi.

In una parola il Sofista ed il Parmenide si potrebbero dire, secondo l'Hermann, dialoghi preparatorî, in quanto per la critica delle dottrine e teoriche anteriori Platone s'apre la via alla costruzione del proprio sistema. « Questo dialogo, dice l'Hermann del Sofista, non solo oppone agli Eleati ed ai Megarici un altro metodo dialettico, ma attacca quella scuola nel centro stesso della loro specu-

Digitized by Google

lazione. Esso insieme al Parmenide, che quella vittoria compie dialetticamente, dev' esser collocato per necessità innanzi al periodo, in cui non solo si conoscono le idee come concetti e sede dell' Essenzialità e Verità, ma benanco le cose sensibili si tengono quali copie delle idee; la quale dottrina non potea nascere prima che la filosofia speculativa dimostrasse l' incommensurabilità dei fenomeni colle pure forme del pensiero [1]. » E più appresso: « la dialettica del Parmenide non rampolla dallo spirito del sistema platonico, ma piuttosto dalla necessità di stabilire i nuovi principî sulla rovina delle antiche speculazioni » [2].

Di questo stesso avviso fu il Brandis, il quale col paragonare il Parmenide al vestibolo di un magnifico palazzo [3] faceva chiaramente intendere che, secondo lui, questo dialogo precede di poco le grandi costruzioni del Fedone, della Repubblica e del Timeo. Nè diversamente giudica lo Zeller, secondo il quale il Parmenide chiude la serie dei dialoghi dialettici, e porge l' addentellato a quella dei costruttivi, a capo dei quali s' ha da mettere il Filebo [4]. E sulle orme dello Zeller il Susemihl crede che il processo ipotetico del Parmenide serva ad un tempo e a ferire l' Eleatismo colle stesse sue armi, ed a stabilire in una via indiretta la dottrina delle idee [5].

Parimenti il Ribbing mette anche lui il Parmenide alla fine del secondo periodo, sebbene attribuisca a questo dialogo maggiore importanza di quel che solessero gli altri critici. Il Ribbing non accetta la teorica dell' Hermann,

1) Hermann-Geschichte und System der plat. phil. p. 502.
2) Ivi pag. 508.
3) Brandis-Handbuch der Griechischen Romischen Philosophie Berlin 1844 vol. II. p. 259.
4) Geschichte der griech. Phil. II. p. 462.
5) Susemihl Die genetische Entwickelung der plat. Philosophie I. 332.

Digitized by Google

secondo la quale il Platonismo si sarebbe formato a pezzi; onde il più artistico fra i sistemi di Filosofia mancherebbe di unità ed armonia; ma si raccosta invece all'opinione dello Schleiermacher come venne interpetrata e modificata dal Brandis. Vale a dire che Platone fin dal principio della sua vita letteraria abbia concepito in un modo vago e generale la dottrina delle idee, che poi coll'andar del tempo sviluppa e compie da diversi lati [1]. « E primieramente prevale l'aspetto *teoretico formale*, o meglio la necessità del concetto e della definizione come forma del vero sapere, in accordo col metodo e coi risultati teoretici del Socratismo; all'aspetto teoretico poi sottentra il pratico-reale, ovvero la necessità di un contenuto assoluto sia nel conoscere come nell'operare, quale principio della vera virtù e felicità; segue in terzo luogo una deduzione da premesse soggettive e psicologiche, nella quale sono racchiuse le dottrine, che preparano e rendono necessaria quella delle idee (come ad esempio la celebre teorica della reminiscenza); in quarto luogo s'investiga il sostrato oggettivo e reale in tutto ciò che appare soggettivo e fenomenico; in altre parole si ricerca l'Ente nel divenire, la cosa nell'immagine, e questo sarebbe l'aspetto ontologico ed insieme logico delle idee (Sofista). In quinto luogo questo sapere ed essere è considerato come l'assoluto che è in sè e da per sè (Parmenide). In sesto luogo, presupposta questa dottrina metafisica, si procede sinteticamente alle teorie cosmologiche ed etiche, che da quella derivano » [2].

Da questo riassunto si scorge come il Ribbing consideri il Parmenide quale di gran lunga superiore al Sofista. Imperocchè in questo sono studiate le idee nei loro rap-

1) Ribbing-Genetische Darstellung der Platonischen Ideenlehre. Leipz 1863-64 II. pag. 96-97.
1) Op. cit. I. 84-85.

Digitized by Google

porti logici ed ontologici, in quello all' incontro ne vien messo in rilievo il valore metafisico, o in altre parole l'assolutezza. Ciò non pertanto siccome la via tenuta nel dialogo è tuttora indiretta od apagogica, così il Parmenide appartiene al giro di quelle opere, nelle quali come nel Teeteto, Sofista, Politico, Menone, Eutidemo e Cratilo si ascende analiticamente alla teorica delle idee, processo che Platone suole addimandare ἐπίβασις. Ma il Parmenide è al culmine di questo processo ascensivo, è da esso prende le mosse il terzo periodo o sintetico e costruttivo, i cui primi dialoghi sono il Simposio, il Fedone e il Filebo [1]).

Riassumendo tutta questa esposizione diremo che i più reputati interpetri del Platonismo convengono in questa sentenza, appartenere il Parmenide ed il Sofista a quel periodo della vita scientifica di Platone, che tramezza tra le ricerche e le dispute preliminari e più strettamente socratiche, e le ardite costruzioni fisiche ed etiche.

Ma non ostante questo accordo tra autori che battono diverse vie, noi non possiamo accomodarci al loro avviso. E le ragioni principali son queste, che non solo nel Sofista e nel Parmenide, ma benanco nel Filebo sono accennate dottrine apertamente ripugnanti a quelle insegnate nel Fedone, nella Repubblica e nel Timeo. Nei capitoli precedenti abbiamo ampiamente dimostrato come la dottrina delle idee quali forze racchiusa nel Sofista, e quella del bene come unità degli opposti nel Filebo non s'accordano gran fatto colle teoriche sostenute negli altri dialoghi. Ed al Socher non sfuggì questo disaccordo, il quale è pure confessato in parte dello Stallbaum. Senonchè questo esperto critico crede di salvare e l'autenticità e la priorità dei dialoghi dialettici col notare che « *quae in aliis libris de idearum doctrina magis populariter et ad vulgarium hominum*

1) Op. cit. II. 101-118.

Digitized by Google

captum accomodate explicantur, ea in Parmenide quidem dialectice exponuntur sic, ut totus hic locus singulari cum subtilitate ad caussas suas et principia revocatus [1]). Ma con buona pace del dotto critico si può ammettere che opera di così grave momento come il Fedone, il Timeo e la Repubblica sieno fatte per il grosso del pubblico e non per gl' iniziati? E le discussioni di questi dialoghi cedono forse in nulla e per forza dialettica, e per sottigliezza di analisi al Parmenide ed al Sofista? E benchè in quei dialoghi il pensiero venga sovente rivestito di una forma poetica, nel più dei casi non sappiamo benissimo quel che si nasconde sotto il velame delle allegorie? E le opinioni manifestate iu quei dialoghi, spogli dalla veste poetica che li copre, cessano per questo di esser contrarie alle altre racchiuse nei dialoghi dialettici?

È giuoco forza adunque ammettere qualche mutamento nel pensare platonico, il quale, al pari dei più grandi sistemi filosofici del mondo, assume nel corso del tempo diverse forme. E ammessa questa diversità è molto più verisimile che le dottrine del Fedone, della Repubblica, del Timeo precedano quelle del Sofista del Parmenide e del Filebo e non viceversa. Imperocchè in questi ultimi dialoghi è racchiusa una critica, or più coperta, or manifesta, ora leggiera, ora vigorosa delle dottrine racchiuse nei primi. Il Sofista combatte la teorica delle idee immobili, e apertamente protesta contro coloro che vogliono escludere la molteplicità dal mondo ideale; ed il Filebo, come vedemmo, riassume in brevi tratti alcune fra le principali critiche contenute nella prima parte del Parmenide. Ma quest' ultimo dialogo principalmente offre una polemica vigorosa, e non contro questo o quel punto particolare del sistema, ma contro tutta la teorica delle idee. Della qual polemica

1) Stallbaum Prolegomena ad Platonis Parmenidem p. 335.

Digitized by Google

si valse lo stesso Aristotele contro il suo maestro; di tanto momento ei la riputava.

Or bene delle due forme, per così dire, della filosofia platonica, quale sarà posteriore? quella che vien combattuta dallo stesso autore, ovvero l'altra che sembra escogitata a bella posta per isfuggire a questi attacchi? Messo così il problema non mi sembra dubbio che il Sofista, Filebo e Parmenide debbano seguire e non precedere i dialoghi costruttivi. Qui non possiamo escir da questo dilemma, o i dialoghi così detti dialettici sono spurii, oppure contengono una nuova forma del filosofare platonico, e sono pressocchè gli ultimi scritti di Platone, che di poco precedenti Leggi.

A nessuno dei dotti autori, che abbiamo citato sono ignote queste difficoltà, ma studiano di scansarle con sottili accorgimenti. Così ad esempio lo Stallbaum confessa che le obbiezioni della prima parte del Parmenide sono gravissime, e sa bene che Aristotele le ripete quasi a parola; ma crede che esse non sieno state escogitate da Platone medesimo, bensì dai contemporanei suoi, e massime dai megarici, i quali « *licet ideas esse largirentur, tamen eas ponerent prorsuas ab eis diversas ac sejunctas, ita ut has negarent quidquam cum illis habere consuetionis et necessitudinis* [1]). E in altro luogo: *Quid igitur mirum quod Megarici deinde Platonis doctrinam, quam vel ipse nondum ad justam perspicuitatem excoluerat, vel illi secus atque debuerant interpetrati erant, armis dialecticis, quorum usu probe erant exercitati, gravissime adorti sunt?* [1]). Secondo lo Stallbaum adunque le obbiezioni della prima parte del Parmenide venner mosse in realtà a Platone dai megarici, i quali staccavano per tal guisa le idee dal mondo sensibile,

1) Op. cit. p. 65.
2) Ivi p. 57.

Digitized by Google

da non poter ammettere nessuna partecipazione tra loro. Queste obbiezioni poi non mancano di giustificazione, perchè la teorica platonica, non ancora sviluppata e chiarita, molto agevolmente potea andar fraintesa. E Platone riproduce schiettamente tutte le difficoltà, sicuro di poterle rimuovere col chiarir meglio la sua dottrina così nella seconda parte del Parmenide, come nei dialoghi posteriori.

Questa ingegnosa spiegazione dello Stallbaum non parmi regga per nessun verso, e sebbene ammettiamo anche noi non essere state le obbiezioni del Parmenide escogitate da Platone stesso, pure lo Stallbaum ha torto di attribuirle ai megarici, i quali sarebbero gli εἰδῶν φίλοι del Sofista, e secondo il 135 B C del Parmenide ammetterebbero le idee come un presupposto necessario della cognizione. Chè per tal guisa gli argomenti che adducevano contro Platone si poteano benissimo ritorcere contro di loro, specialmente il primo e l'ultimo. Anch'essi doveano esser dubbiosi se convenisse o no ammettere una idea per ogni concetto della nostra mente; ed anche essi tenendo le idee come entità a sè, ne compromettevano la conoscibilità. Ma se pure fossero vinte queste difficoltà per quel che riguarda i megarici; molte altre e più gravi si leverebbero rispetto a Platone. E come mai questi, che sente tutta la forza delle fattegli obbiezioni, nei dialoghi posteriori quali il Fedone, il Timeo, la Repubblica svolge dottrine, che a quelle difficoltà non si possono sottrarre? E che tanto nel Timeo, quanto nella Repubblica Platone ammetta le idee come entità a sè, separate dal mondo sensibile, io lo tengo fuor di dubbio. Basterebbero a provarlo tutti quei mediatori come l'anima del mondo, e le forme matematiche, che vengono escogitate a disegno per colmare l'intervallo, che separa i due mondi.

Questa stessa critica può esser fatta dell'altra opinione, da noi toccata nel capitolo precedente, secondo la quale le

Digitized by Google

difficoltà della prima parte del Parmenide appartengono a Platone medesimo. Questa mente sottile, si dice, ben sapendo come le dottrine filosofiche possano andare fraintese, pensò di formolare le obbiezioni che nascono da una falsa interpetrazione della teorica delle idee, e per tal guisa pervenne a meglio definire e circoscrivere i suoi concetti. Messosi in questa via, il Susemihl crede che queste difficoltà Platone le abbia tratte dall'estendere al mondo intelligibile le stesse argomentazioni, che Zenone rivolgea contro il sensibile; e per risolvere le une e le altre gli sia convenuto ridurle in una forma astratta e logica, dal che nacque la dialettica dell'Uno e del non Uno, svolta nella seconda parte del Parmenide [1]).

Il Ribbing non accetta pienamente l'opinione del Susemihl; ma anche lui crede che le obbiezioni del Parmenide fossero escogitate dallo stesso Platone, il quale per analogia col modo come suole esporre e criticare le dottrine altrui, quando pervenne a formolare il problema o l'assunto metafisico, a cui l'aveano condotto le sue ricerche, non si nasconde le difficoltà e gli ostacoli, che la soluzione del problema avrebbe incontrato. Anzi queste difficoltà non sono in fondo se non espressioni indirette delle prime e generali dimande, a cui deve rispondere qualsiasi dottrina metafisica. In altre parole con quelle difficoltà si chiede che sia dimostrato, come le idee abbiano una realtà assoluta, e scevre di contraddizioni, e come dalla partecipazione a questa realtà traggano la verità loro tutte le cose, ed in ispecie l'umano sapere [2]). Ma in verità quest'opinione non solo non ribatte le obbiezioni fatte allo Stallbaum, anzi a parer mio le rincalza. Perchè in qual modo, io dimando, potea Platone formolare con tanta nettezza

1) Susemihl op. cit. I. 340.
2) Ribbing. op. cit. I. 228.

Digitized by Google

difficoltà di così grave momento contro una teorica, non ancora ben matura? E come accade che nei dialoghi posteriori di queste difficoltà non si tenga nessun conto, e si svolga una dottrina, che lungi dal risolverle, le addoppia? Tutte queste interpetrazioni, lo dicemmo altre volte, partono dal presupposto, che il sistema platonico importi l'immanenza delle idee nel mondo, e non la trascendenza. E così le obbiezioni che nascono spontanee contro le Idee separate dal mondo e dalla mente, cadono da sè quando le si considera come intime all'uno e all'altra. Ma lo ripetiamo le idee platoniche sono sempre separate dalle cose (χώρισται) ed Aristotele, che certamente doveva intendersene più di noi, non le considera altrimenti.

Eccoci tornati al punto onde siam mossi. Posti i dialoghi dialettici come anteriori ai costruttivi si addensano tali difficoltà storiche e psicologiche, che nessuna spiegazione è riuscita finora ad eliminare; onde non c'è altra via per bene intendere l'ordine dei dialoghi platonici da quella in fuori di tenere il Sofista, Parmenide e Filebo come posteriori al Fedone al Simposio alla Repubblica ed al Timeo.

Che il Sofista (a cui si collega il Politicus) non possa appartenere al periodo megarico, l'Ueberweg lo ha dimostrato con dotte ragioni. Nei luoghi aristotelici, ei dice, che ricordano il Sofista, viene usato costantemente il preterito (ἔταξεν, εἴρηκε φήσας); il che vuol dire che i temi del Sofista e Politico abbiano porto argomento alle discussioni in iscuola, le quali solo più tardi vennero fissate nello scritto. È però molto improbabile che questi dialoghi sieno stati pubblicati ben presto.

E la forma di questi dialoghi vale a confermare il nostro sospetto. Notammo già che nel Sofista, nel Politico ed anche in parte nel Filebo, il personaggio principale svolge

Digitized by Google

i suoi pensieri in una maniera affatto espositiva; gl' interlocutori non lo contrastano vivacemente, ed il concetto non sgorga dalla discussione. I giovanetti che intervengono in questi dialoghi e principalmente nei due primi si rassegnano ben volentieri al solo ufficio di assentire o negare; rare volte si permettono qualche scherzo innocente o qualche minaccia da burla, e quando talvolta si mostrano stanchi del vuoto formalismo di quelle discussioni, per confortarli a proseguire nell'arida via, il filosofo racconta loro ora aneddoti, or miti filosofici. Per riassumere in una parola il carattere di questi dialoghi, noi ripetiamo ciò che dicemmo altre volte: la forma drammatica scomparisce per far luogo all'espositiva, e alla ricerca in comune del vero da scoprire sottentra l'insegnamento della verità già trovata. In questi tratti si riconosce un filosofo già invecchiato nell' Accademia, il quale si è già di molto allontanato dalla via tracciatagli da Socrate, ed or più che mai è inchino al dommatismo. Perlocchè questi dialoghi non possono appartenere al periodo megarico, in cui Platone, ancor fresco di anni, combatteva contro gli altri discepoli di Socrate, e dalla loro critica traeva alimento alle proprie dottrine. Ed a maggior conferma della nostra opinione adduciamo questo altro indizio non spregevole. Nei due dialoghi Sofista e Politico viene introdotto un giovane Socrate, il quale secondo la testimonianza di Aristotele (Met. VII. 11. 1036 B.) era uno dei suoi compagni nell'Accademia; laonde torna molto improbabile che questi dialoghi sieno stati scritti nel periodo megarico, vale a dire in quel tempo in cui la scuola non era ancora aperta [1]).

Queste prove non servono certo a determinare con maggiore precisione il tempo a cui appartengono i dialoghi dialettici. Si sa solo che la scuola era già aperta da un

1) Ueberweg-Untersuchungen p. 207-8.

Digitized by Google

pezzo, quando venner pubblicati questi dialoghi, i quali perciò sono di sicuro posteriori al Fedro, ma di quanto non è stabilito. Senonchè l'Ueberweg stesso ci fornisce altri argomenti, dai quali si può trarre un miglior partito di quel che non abbia fatto egli stesso.

Paragonando il Fedro col Timeo e col Fedone si scopre un' oscillazione intorno a un punto molto grave, voglio dir l'immortalità dell'anima. Nel Fedro l'anima è detta immortale come principio del movimento ἀρχὴ κινήσεως, perchè ciò, che non origina da altro, non può aver fine. Nel Timeo è ammesso pure questo principio, ma appunto perchè si tiene l'anima non come originaria, ma quale creatura di Dio, ella potrebbe benissimo morire. E nel fatto lo stesso dialogo fa mortale il θυμος e l'ἐπιθυμητικὸν, benchè poi venga salvata l'immortalità della parte più nobile dell'anima per un motivo affatto etico, per la bontà divina. Nel Fedone infine è posto da banda la premessa accettata nel Fedro e nel Timeo; imperocchè anche ciò che ha un' origine, se partecipa di una data idea, poniamo l'idea della vita, godrà per necessità metafisica l'immortalità. L'anima anche qui è immortale, non perchè sia principio del movimento, nè per volere della bontà divina, ma perchè, rappresentando puramente l'idea della vita, non può accogliere in sè il contrario di quella, la morte. Or non è molto più verisimile che la concezione del Fedone sia l'ultima, come quella che importa un mutamento più profondo e più radicale di pensieri [1])? E se il Fedone è posteriore al Timeo, per maggior ragione fu scritto più tardi dalla Repubblica, la quale, come è noto, è presupposta e ricordata dal Timeo.

Ma si può dimandare il Sofista antecede o segue il Fedone? Da ciò che abbiamo altrove ampiamenle sviluppato il Sofista dev' essere posteriore di gran lunga al Fedone;

1) Op. cit. p. 286.

Digitized by Google

imperocchè in questo le idee sono tenute per immobili, in quello si attribuisce loro un movimento. Di guisa che se il Sofista è posteriore al Fedone, a maggior ragione sarà posteriore al Timeo ed alla Repubblica, che vanno innanzi a quel dialogo. E stabilita la posteriorità del Sofista è assicurata non pure quella del Parmenide, che ha col Sofista medesimezza d'intendimenti e di stile, ma benanco del Filebo, che col Parmenide è così strettamente congiunto.

Un'obbiezione contro questo modo di ragionare si potrebbe forse trarre dal Teeteto, il quale se da una parte si collega col Sofista, dall'altra vien tenuto dalla maggior parte dei critici per un dialogo molto antico, e di certo anteriore alla Repubblica. Quest'obbiezione a stretto rigore non indebolirebbe i nostri argomenti, imperocchè se egli è vero esser il Sofista posteriore al Teeteto, non è stabilito perciò quanto tempo sia corso fra l'uno e l'altro, nè viene escluso che tra questi due dialoghi possano intercedere non pochi altri. E non è nulla di strano, che sospesa per buona pezza una ricerca, la si ripigli dopo lungo tempo, e quando alla nostra mente si schiudono nuovi orizzonti.

Ma non fa neanche bisogno di questa ipotesi; avendo l'Ueberweg stesso dimostrato con buone ragioni non poter neanche il Teeteto appartenere al periodo intermediario dei critici. Imperocchè la battaglia di Corinto, da cui Teeteto è veduto tornar ferito, non può essere nè quella del 393, nè l'altra dell'anno dopo, bensì una molto posteriore, se si vuol tenere conto del fatto importantissimo, che il ferito Teeteto aveva alquanto varcato la prima gioventù, essendo di già salito in tale fama [1]) da confermare il buon vaticinio che di lui avea fatto Socrate lo stesso giorno dell'accusa di Melito [2]). Non a torto quindi

1) Come nel 142 D. del Teeteto asserisce Terpsione.
2) Teet. 210 D.

Digitized by Google

l'Ueberweg riferisce l'allusione del Teeteto alla battaglia di Corinto del 368, in cui gli Ateniesi, combattendo valorosamente, riportarono splendida vittoria [1]). Posta questa data, il Teeteto dev'essere stato scritto nell'ultimo ventennio della vita di Platone, la cui morte, secondo la testimonianza di Diogene Laerzio (V. 9), accadde sotto l'arcontato di Teofilo, vale a dire nell'anno 348-347 av. C. E tale induzione vien confermata dal trovare anche nel Teeteto il giovane Socrate, che, come dicemmo, apparteneva alla scuola di Platone [2]). Per le quali ragioni non cape dubbio appartenere il Teeteto al giro dei dialoghi dialettici, i quali si debbono tenere scritti da Platone nella sua più tarda età [3]).

Il criterio cronologico coincide adunque con quello tratto dal contenuto dei dialoghi, e possiamo ora conchiudere il Sofista, il Parmenide ed il Filebo essere posteriori ai dialoghi costruttivi, e racchiudersi in essi una parziale modificazione della dottrina platonica. Quale sia questa modificazione lo dicemmo già nel capitolo precedente. Platone volendo raccorciare la distanza, che separa le idee dal sensibile, ammette in quelle una moltiplicità, cosicchè tanto le une quanto l'altro constino degli stessi elementi. Ma abbiamo noi prove estrinseche di questa mutazione delle dottrine platoniche, o dobbiamo solo attingerle dal contenuto dei dialoghi? Le prove estrinseche non mancano, e l'autorità, cui ci riferiamo è lo stesso Aristotele.

1) Senoph. Ell. VII. I. 8 Diod. XVI 68.
2) Per gli altri argomenti riscontra l'Ueberweg 231-237.
3) Bisogna ben distinguere l'ordine con cui si sono succeduti gli scritti platonici, da quello che dobbiamo tenere per l'esatta intelligenza del sistema. Il Teeteto può servire benissimo come una introduzione alla dottrina delle idee. Ma nulla vieta che sia scritto dopo, allorchè Platone volendo raffermare la sua dottrina si fa ad esporre una teorica della cognizione che validamente la giustifichi.

Digitized by Google

Aristotele in un celebre luogo della Metafisica [1]), esposta l'origine della dottrina platonica, che ei rannoda ad Eraclito e Socrate, e toccatene le analogie con quella dei Pitagorici così continua « Dacchè le idee (al dir di Platone) sono le ragioni di tutte le cose, gli elementi di quelle ei pensò fossero pari agli elementi di queste. Or siffatti elementi per quel che riguarda la materia sono il grande ed il piccolo, e per quel che riguarda l'essenza l'unità; per la qual cosa appunto dall'accogliere in sè stesse il grande e il piccolo, colla partecipazione dell'unità, le idee sono numeri. Che l'unità sia la vera sostanza, e che niente altro si possa dir tale, Platone lo dice al pari dei Pitagorici, e al pari di questi sostiene essere i numeri la ragione di tutte le cose. Ma questo è proprio di Platone, di mettere invece dell'infinito uno la diade, o meglio un infinito che consti del grande e del piccolo. Dippiù Platone ammette i numeri al di fuori delle cose sensibili, i Pitagorici pel contrario li tengono per identici alle cose stesse e non ammettono le essenze matematiche come intermediarie. » Che parecchie volte in questo passo sia riprodotto fedelmente il pensiero platonico, è

1) Met. I. 6. 987. Ἐπεὶ δὲ αἴτια τὰ εἴδη τοῖς ἄλλοις, τἀκείνων στοιχεῖα πάντων ᾠήθη τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα. Ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἓν ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ. ἑνὸς τὰ εἴδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς. L'Ebben nella sua monografia *De Platonis idearum doctrina* Bonnae 1849 p. 27 dice: *haec appositio* (il τοὺς ἀριθμούς del passo precedente) *ita unde, et interposito quidem verbo* εἶναι *addita, molestissima est. Itaque si quid video,* τοὺς ἀριθμούς *ejiciendum est, tamquam glossema.* Quanto sia ingiusta questa congettura, e che Aristotele intenda proprio parlare di una teorica delle idee-numeri viene attestato da moltissimi altri passi, tra i quali prescegliemo due soli. Met. XIII. 12. 1086. Ἐπεὶ οὖν λέγουσί τινες τοιαύτας εἶναι τὰς ἰδέας καὶ τοὺς ἀριθμούς, καὶ τὰ τούτων στοιχεῖα τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα καὶ ἀρχάς. XIV. 3. 1090. Οἱ μὲν οὖν τιθέμενοι τὰς ἰδέας εἶναι καὶ ἀριθμοὺς αὐτὰς εἶναι.

Digitized by Google

facile provare col testo medesimo di Platone. Così per esempio nel Filebo è asserito che « il più o meno, il forte e il piano e il lieve e simili si riducono ad uno nel genere infinito » [1]). Il che torna a dire, come ricorda Aristotele, che l'infinito da Platone non è inteso come l'unità, ma quale dualità originaria. Parimenti già notammo in altro luogo che il porre i numeri come entità intermedie tra le idee e le cose sensibili è un pensiero veramente platonico; imperocchè è un ente intermediario eziandio l'anima del mondo, il cui contenuto sono i movimenti siderei, governati da leggi matematiche [2]).

Il che certamente non si può dire a prima giunta della teorica delle idee-numeri, la quale sebbene ripetutamente attribuita a Platone e nel I e nel XIII e nel XIV della Metafisica, pure in nessuna delle opere platoniche, a noi pervenute, è svolta scientificamente. Ma pure qualche accenno qua e là si trova. Così per esempio nel 7° della Repubblica si distinguono due specie di aritmetica, una volgare ad uso degli osti e dei merciaji, che val solo al vendere ed al comprare, l'altra sublime che serve a volgere l'anima dalle terrestri alle superne cose [3]). Quest' aritmetica superiore tratta di tali numerì che si possono solo pensare e non trattare altrimenti (ὧν διανοηθῆναι μονον ἐγχορεῖ) numeri, nei quali si comprende tale unità, che è uguale tutta in tutti, (ἴσον τε ἕκαστον πᾶν παντὶ) e che pur non

1) Ὁπόσ' ἂν ἡμῖν φαίνηται μᾶλλόν τε καὶ ἧττον γιγνόμενα καὶ τὸ σφόδρα καὶ ἠρέμα δεχόμενα καὶ τὸ λίαν καὶ πανθ'ὅσα τοιαῦτα, εἰς τὸ τοῦ ἀπείρου γένος ὡς εἰς ἓν δεῖ πάντα ταῦτα τιθέναι Fil. 24 E.

2) V. indietro pag. 77. ove nella nota 1 riferimmo il passo aristotelico che riguarda il μεταξύ Chè l'anima del mondo abbia lo stesso posto dei numeri si raccoglie dal Timeo 35 A. Τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος.

3) οὐκ ὠνῆς οὐδὲ πράσεως χάριν ὡς ἐμπόρους ἢ καπήλους μελετῶντας, αλλ'ἕνεκα πολέμου τε καὶ αὐτῆς τῆς ψυχῆς ῥᾳστώνης μεταστροφῆς ἀπὸ γενέσεως ἐπ'ἀλήθειάν τε καὶ οὐσίαν 525 C.

Digitized by Google

cessa di essere semplice [1]). E la stessa differenza che corre tra le due aritmetiche, ha luogo pur tra due geometrie, l'una che ha per iscopo di misurare le grandezze, l'altra che è la scienza di ciò che sempre è [2]). Dite lo stesso dell'astrologia e dell'acustica, scienze gemelle secondo i Pitagorici. Ed in primo luogo poniamo quell'astrologia che conosce per filo e per segno i movimenti dei pianeti, e ben calcolando le rivoluzioni del Sole e della Luna tiene un esatto conto del succedersi dei giorni dei mesi e degli anni, e giova al commercio e alla navigazione. Ma al disopra di questa astrologia è un altra, che di tutti questi movimenti si serve come esempio visibile di ciò che non si vede, ma solo colla mente si può cogliere [3]). Finalmente al di sopra dell'acustica comune, che sa empiricamente determinare i numeri necessarî per gli accordi, v'ha l'altra acustica, che vi sa dire quali sieno i numeri armonici, e quali i disarmonici, e per qual ragione sieno così [4]).

Questi passi della Repubblica ben s'accordano colla testimonianza di Aristotele, il quale, riferendosi chiaramente a Platone, dice. « V'ha di quelli che ammettono due sorta di numeri, quello in cui v'ha la priorità e la posteriorità, ovvero le idee, ed il numero matematico. Queste due sorta di numeri sono del pari separate dagli oggetti sensibili » [5]). Non sfuggirà ad alcuno l'importanza di que-

1) 526 A. Egli è evidente che qui si parla di quella monade che è l'idea, la quale è tutta in ogni cosa, eppure non si divide, nè si spezza in tante parti per quante sono le cose in cui si riflette.

2) 527 B. τοῦ γὰρ ἀεὶ ὄντος ἡ γεωμετρικὴ γνῶσις ἐστίν.

3) 529 D. τῇ περὶ τὸν οὐρανὸν ποικιλίᾳ παραδείγματι χρηστέον τῆς πρὸς ἐκεῖνα (ἃ δὴ λόγῳ μὲν καὶ διανοίᾳ λαπτά, ὄψει δ' οὔ), μαθήσεως ἕνεκα.

4) 531 C. τοὺς γὰρ ἐν ταύταις ταῖς συμφωνίαις ταῖς ἀκουομέναις ἀριθμοὺς ζητοῦσιν, ἀλλ' οὐκ εἰς προβλήματα ἀνιᾶσιν ἐπανιόντες, τίνες ξύμφωνοι ἀριθμοὶ καὶ τίνες οὔ, καὶ διὰ τί ἑκάτερον.

5) Τοὺς μὲν νοητοὺς αἰτίους, τούτους δὲ αἰσθητούς. Metaph. I. 8. 990. Οἱ μὲν οὖν ἀμφοτέρους φασὶν εἶναι τοὺς ἀριθμούς; τὸν μὲν ἔχοντα τὸ πρότερον καὶ ὕστερον τὰς ἰδέας, τὸν δὲ μαθηματικὸν παρὰ τὰς ἰδέας καὶ τὰ αἰ-

Digitized by Google

sto passo, di cui discuteremo per ora la prima parte, riserbandoci a miglior tempo l'ultimo periodo.

Se confrontiamo questo passo coll'altro del primo della Metafisica, di cui riferimmo a pag. 77 un frammento, chiaramente si scorgerà il significato della differenza tra i numeri ideali ed i matematici. Le monadi numeriche essendo simili fra loro, non v' ha nessuna ragione perchè preceda l' una anzicchè l' altra. Ma delle monadi ideali ciascuna ha un contenuto suo proprio, secondo il quale logicamente può precedere o seguire un' altra monade. Così delle idee del Sofista quella dell' Ente, avendo una estensione più larga delle altre del moto e della quiete, antecede ed abbraccia queste ultime. Egli è dunque evidente al di fuori del mondo sensibile esservi i numeri matematici, che si possono sommare e sottrarre gli uni dagli altri, ed i numeri ideali, di cui ciascuno sta da per sè, e non ammette fusioni e complicazioni con gli altri. I primi sono oggetto dall'aritmetica comune, i secondi dell'aritmetica più riposta e propria dei filosofi.

σθητά, καὶ χωριστοὺς ἀμφοτέρους τῶν αἰσθητῶν. Met. XIII. 6. 1080. Il Trendelenburg crede che questo passo debba correggersi coll' aggiungere un οὐκ innanzi all' ἔχοντα perchè nella morale di Nicomaco I. 6.1096 è detto chiaramente οἱ δὲ κομίσαντες τὴν δόξαν ταύτην οὐκ ἐποίουν ἰδέας ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον ἔλεγον, διόπερ οὐδὲ τῶν ἀριθμῶν ἰδέαν κατεσκεύαζειν. Il Brandis ed il Ravaisson (Essai sur la Met. d'Aristote I. 177) non accettano la correzione. Imperocchè, essi dicono, il πρότερον e l' ὕστερον della Morale a Nicomaco si riferisce ai numeri già formati, ed in questo senso è giusto il dire che il due precede il tre, il tre il quattro; ma nel passo della Metafisica al contrario non si considerano più i numeri formati, sì bene le unità che le formano. E queste unità, o monadi matematiche, avendo la stessa qualità non serbano nessuno ordine di successione. Le unità che compongono il numero due si possono mettere o avanti o dopo le unità che formano il numero tre. Mentre per le monadi ideali la cosa non procede così. Quella triade, per esempio, che corrisponde al concetto animale è prima della tetraede, che corrisponde al concetto uomo. E gli elementi o le monadi onde consta la triade sono pure anteriori a quelli della tetraede.

Digitized by Google

Che questa esposizione aristotelica sia affatto platonica lo attestano i passi della Repubblica surriferiti. Senonchè da questi a stretto rigore non si potrebbe inferire altro, se non che dei numeri come di tutte le altre cose ci sieno le idee, e che lo studio di esse ci fornisca la spiegazione di tutte le proprietà, che l'aritmetica comune discopre. Ma secondo l'esposizione di Aristotele non già alcune entità del mondo ideale si riferiscono ai numeri, ma numeri sono tutte le idee. Come si vede c'è una differenza notevole tra la prima e la seconda interpetrazione, differenza che il Trendelenburg s'argomentava di togliere attribuendo all'ἄπειρον del passo aristotelico il valore di soggetto e non di predicato. Per tal guisa la frase riferita si dovrebbe intendere così: « risultando dall'infinito colla partecipazione dell'unità i numeri sono idee » o meglio « vi sono anche le idee dei numeri ». Ma che questa interpetrazione non sia corretta si raccoglie da tutti gli altri passi che abbiamo riferito, e che servono al nostro di rincalzo. E poi tutto il tredicesimo ed il quattordicesimo libro non sono se non una critica minuta, profonda ma qualche volta prolissa, ove le assurdità, le incertezze, le contraddizioni della teorica delle idee-numeri sono esposte fedelmente; e col solito acume discoperte le differenze che intercedono tra questa nuova dottrina di Platone, e quella dei Pitagorici, che la precedettero, e degli scolari Senocrate e Speusippo che lo seguirono. Vi può esser dubbio, dopo tutto questo, che Aristotele chiaramente attribuisca a Platone la teorica delle idee-numeri?

Nè si può ammettere che il discepolo abbia frainteso il Maestro. Un filosofo della tempra di Aristotele, che espone con fedeltà, e giudica serenamente le opinioni dei suoi predecessori; un filosofo che nel primo libro della metafisica vi fornisce un riassunto preciso e fedele della storia

Digitized by Google

della filosofia greca, non poteva ingannare così grossolanamente nella disputa contro le idee platoniche. Avrà potuto esagerare qualche punto secondario della dottrina, ma inventare di pianta una teorica, che egli svolge ed esamina minutamente nei suoi particolari, sarebbe affatto indegno di una mente così lucida, di un ingegno così penetrante come quello di Aristotele.

E che Platone in nessuna delle opere a noi pervenute abbia svolta la dottrina delle idee-numeri, non è questa per fermo una prova incontrastabile contro la veridicità dell'esposizione aristotelica, perchè sappiamo che oltre le opere scritte c'era un insegnamento orale molto efficace, dal quale Aristotele seppe certamente trar partito.

E la mancanza di dialoghi, che svolgano apertamente la dottrina delle idee-numeri, si può spiegare agevolmente dal perchè questa sarà stata l'ultima forma della speculazione platonica; il che possiamo raccogliere dalla stessa testimonianza di Aristotele. Nel libro XIII della Metafisica in quel capitolo quarto, in cui si fa ad esporre e a criticare la dottrina di Platone presso a poco cogli stessi argomenti adoperati nel libro primo, ei dice così: « Per quel che riguarda le idee, in primo luogo s'ha da esaminare la dottrina dell'idea, senza occuparci della natura dei numeri, ma come la intesero *al principio* quelli che pria dissero esservi le idee » [1]). Al principio dunque la teorica delle idee fu quale è svolta nel Fedro, nel Timeo, nella Repubblica; e solo molto tardi si accostò al Pitagorismo. *Il fallut quelque temps,* dice il Ravaisson, *pour que la dialectique, à la poursuite de l'universel, en vint a toucher ce fond et y reconnut le pithagorisme; il ne fut qu'assez tard qu'ar-*

1) Περὶ δὲ τῶν ἰδεῶν πρῶτον αὐτὴν τὴν κατὰ τὴν ἰδέαν δόξαν ἐπισκεπτέον, μηθὲν συνάπτοντας πρὸς τὴν ἀριθμῶν φύσιν, ἀλλ'ὡς ὑπέλαβον ἐξ ἀρχῆς οἱ πρῶτοι τὰς ἰδέας φήσαντες εἶναι Met. XIII. 4. 1078.

Digitized by Google

rivé au but de son analyse, le platonisme s' arreta sur cette base, et qu' il entreprit d' y asseoir, à l'exemple de l' école italique, son systême du monde[1]). Ed Aristotele nella sua critica segue passo passo lo sviluppo storico. Financo nel celebre capitolo sesto del libro primo della Metafisica, ove l'esposizione e la critica del Platonismo è così rapida e serrata, è agevole distinguere nettamente due parti, la prima finisce colle parole riportate a pag. 77 nota 1 e contiene soltanto l'origine storica del platonismo, la definizione delle idee per l'universale ed il costante nelle cose, un accenno alla dottrina della metessi, e infine la distinzione dei tre regni, il sensibile, l'ideale e il μέταξύ o matematico. La seconda parte poi incomincia col passo riferito più sopra (pag. 158 nota 1), ove toccata di volo la teorica delle idee-numeri, e le differenze che corrono tra i Pitagorici e Platone, segue una breve critica dell'opinione platonica, secondo la quale il principio opposto all'unità o la diade originaria è appunto la materia. Aristotele per lo contrario crede che il principio ideale o maschile sia la causa della moltiplicità, e il principio materiale o femminile quello dell'unità. La femmina, dice lui, non può venir fecondata se non in un solo accoppiamento; il maschio al contrario feconda molte femmine. Si chiude il capitolo con quello che noi potremmo chiamare la caratteristica del sistema platonico, il quale, non riconoscendo se non due cause l'essenziale e la materiale, trascura le altre due la motrice e la finale.

Nel capitolo 9° dello stesso primo libro, in cui si ritorna più diffusamente sulla critica delle idee platoniche vien serbato lo stesso ordine. Dal principio sino a tutto il § 12 (edizione Didot) è criticata la dottrina delle idee come sostanze separate, e buona parte degli argomenti addotti

1) Essai sur la Metaphysique d'Aristote I. 315.

Digitized by Google

si riscontrano, come dicemmo, nella prima parte del Parmenide. Dal § 13 che incomincia colle parole: Ἔτι εἴπερ εἰσὶν ἀριθμοὶ τὰ εἴδη, πῶς αἴτιοι ἔσονται; sino alla fine è criticata invece più da presso la teorica delle idee-numeri.

Nè diversamente, anzi con maggior chiarezza sono distinte le due parti nel libro XIII. in cui non solo si ripetono le critiche del libro primo, ma se ne aggiungono delle nuove e più calzanti, principalmente intorno alla teorica dei numeri. Il capitolo IV. di questo libro si apre con quelle chiare parole, che riportammo più sopra (pag. 163 nota 1) dalle quali si raccoglie che la prima forma della dottrina platonica fosse tutt'altra da quelle delle idee-numeri. Segue il capitolo V. colla ripetizione quasi a parola di quel che si disse nel libro I. cap. 5° sull'origine storica del Platonismo. Ma con maggior forza s' insiste sulla differenza tra Socrate e Platone. « Socrate non attribuiva un' esistenza separata nè agli universali nè alle definizioni. Quelli che lo seguirono li separarono e dettero a queste entità il nome d'idee [1]. » Di qui le difficoltà che nascono dal considerare le idee come universali e come entità seperate. Nel capitolo V. seguono le difficoltà contro le idee, le quali, sfornite di efficacia, non valgono a spiegarci l'origine e il movimento del sensibile. Solo nel capitolo VI. dopo aver esaminato i possibili modi di esistenza dei numeri, si fa ad esporre brevemente la teorica di Platone mettendola a riscontro con quella dei Pitagorici, e di altri filosofi (Senocrate e Speusippo?) Nel Capitolo VII infine e seguenti sono rilevati con molto acume le assurdità e le contraddizioni di questa teorica delle idee-numeri, non certo seconde a quelle notate contro le idee-sostanze.

Per riassumere questa discussione diremo che Aristotele

1) Ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς· οἱ δ' ἐχώρισαν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσαν.

Digitized by Google

conosce la successione storica delle due dottrine, e ad essa si conforma nell'esposizione e critica del Platonismo. Non insiste, egli è vero, sulla vicenda stessa, nè rileva questa oscillazione nei pensieri del suo maestro; ma ciò dipende senza dubbio dal perchè egli stimava a ragione non essere l'ultima forma dal Platonismo un mutamento, bensì una esplicazione, ed una conseguenza logica della prima [1]). E col suo sguardo acuto seppe veder fondo ai motivi che resero necessaria questa trasformazione.

Nel III. della Metafisica, ove sono esposte così crudamente le difficoltà della scienza, si legge questo passo: « Platone e i Pitagorici dicono l'ente e l'unità non avere altra natura, se non questa, di essere la sostanza di tutte le cose.... Ma se è così, siccome l'ente e l'unità si predicano di tutto, e nulla si predica di loro, è una grande difficoltà ammettere che oltre l'unità vi sieno altre cose; sarebbe dunque vera la sentenza di Parmenide, che tutto si riduca ad Uno [2])». L'unica via per isfuggire a questa difficoltà è quella di supporre oltre all' Unità una diade infinita [3]). E qui Aristotele chiaramente accenna ad alcuni dialoghi platonici, (il Teeteto ed il Sofista) nei quali sono svolti chiaramente quei motivi, che adducono una lenta modificazione nelle dottrine platoniche. « Vi erano molte ragioni, soggiunge, perchè si ricorresse a siffatte cause, ma la principale fu

---

1) Basti citare di nuovo il principio del passo da noi tradotto a pag. 213 per convincersi che secondo Aristotile la seconda forma è una conseguenza logica della prima. *Ἐπεὶ δ' αἴτια τὰ εἴδη τοῖς ἄλλοις, τἀκείνων στοιχεῖα πάντων ᾠήθη τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα.*

2) *Πλάτων μὲν γὰρ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι οὐχ ἕτερόν τι τὸ ὂν οὐδὲ τὸ ἓν ἀλλὰ τοῦτο αὐτῶν τὴν φύσιν εἶναι, ὡς οὔσης τῆς οὐσίας αὐτὸ τὸ ἓν εἶναι καὶ ὄν τι* III. 4. 1001. E più appresso: *Ἀλλὰ μὴν εἴ γ ἔσται τι αὐτὸ ὂν καὶ αὐτὸ ἕν, πολλὴ ἀπορία πῶς ἔσται τι παρὰ ταῦτα ἕτερον, λέγω δὲ πῶς ἔσται πλείω ἑνὸς τὰ ὄντα.*

3) *εἰσὶ δέ τινες οἱ δυάδα μὲν ἀόριστον ποιοῦσι τὸ μετὰ τοῦ ἑνὸς στοιχεῖον.* XIV. 2. 1088.

Digitized by Google

un antico dubbio. Parve a loro che tutte le cose si ridurrebbero all'Uno, o Ente che sia, se non si confutasse l'antica sentenza di Parmenide:

« Nè mai ti verrà fatto d' intendere, che il non ente sia. » Bisognava dunque provare l'esistenza del non-essere. Gli enti così, se, molti ve ne ha, bisogna che traggano la loro origine dall' Ente e da qualcos' altro » [1]). E più appresso: « Si vuole che anche il falso abbia questa natura del non-ente, dal quale una all' Ente nascono i molti. Epperò si dice doversi postulare il falso, a quel modo che fanno i geometri che partono dall'ammettere come podia ciò che non è tale » [2]). Non è mestieri ricordare le analoghe argomentazioni del Teeteto e del Sofista, che altrove largamente esponemmo [3]). Ora aggiungo esser questa testimonianza di molto peso, perchè non solo ci mostra le ragioni del mutamento che subì il Platonismo, ma ci addita eziandio quei dialoghi in cui se ne scorgono le prime tracce. Ed or possiamo bene comprendere lo scopo del Sofista. Dicemmo nel secondo capitolo come fossero divise le opinioni su questo punto, e che taluni riponessero l'intendimento del dialogo nella critica dei Sofisti, mentre per altri questa non era se non il pretesto di più grave argomentazione. La seconda opinione, a nostro avviso, si chiarisce molto più giusta della prima. Il Sofista, già notammo, si rannoda strettamente al Teeteto, nel quale è abbozzata appena la teorica dell'opinione falsa, la cui radice sta nello scambio

1) Ἔδοξε γὰρ αὐτοῖς πάντ' ἔσεσθαι ἓν τὰ ὄντα, αὐτὸ τὸ ὄν, εἰ μή τις λύσει καὶ ὁμόσε βαδιεῖται τῷ Παρμενίδου λόγῳ

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαης εἶναι μὴ ἐόντα

ἀλλ' ἀνάγκην εἶναι τὸ μὴ ὂν δεῖξαι ὅτι ἔστιν· οὕτω γὰρ ἐκ τοῦ ὄντος καὶ ἄλλου τινὸς τὰ ὄντα ἔσεσθαι, εἰ πολλά ἐστιν. loc. cit.

2) βούλεται μὲν δὴ τὸ ψεῦδός καὶ ταύτην τὴν φύσιν λέγει τὸ οὐκ ὄν, ἐξ οὗ καὶ τοῦ ὄντος πολλὰ τὰ ὄντα. Ivi 1089.

3) V. sopra p. 15, 24, 33, 34.

Digitized by Google

del non-essere coll'essere. Il non-essere adunque in qualche modo è pensabile, e Parmenide avea torto di sbandirlo affatto dalla mente nostra. Tolto il non-essere, tutte le cose non possono a meno di ridursi all' Uno immobile degli Eleati. Il che non può accadere nè nel mondo sensibile, che anche a confessione degli Eleati apparisce come moltiplicità, e nettampoco nel mondo intelligibile, il quale secondo il sistema di Platone è popolato da una infinità d' idee. Quindi anche nel mondo intelligibile si deve occultare il non-essere. E questo non-essere, come è noto, Platone lo trova nel rapporto di esclusione di una idea dalle altre, onde è accompagnata. Per tal guisa il mondo ideale accoglie gli stessi elementi del sensibile. Anche in lui c'è l'unità e la molteplicità, come nel sensibile; e lo stacco che divide i due regni si rende minore, ed a ragione si può dire l'uno esser copia dell'altro. Con questa costruzione si cerca di evitare le difficoltà che si facevano contro la teorica della partecipazione; mentre coll'attribuire alle idee efficacia vita e movimento s'indeboliva l'altra opposizione che veniva mossa contro le idee platoniche, di essere, per dirla col linguaggio aristotelico, causa formale, ma non certamente motrice.

Stabilita questa teorica, e messa fuor di dubbio la esistenza del non essere, è spiegata ora la possibilità dello errore, e della Sofistica. Spiegazione, che toglie a sè più della metà del dialogo, e che copre e quasi nasconde la dottrina metafisica, la quale nonchè la parte principale sembra piuttosto un accessorio di quelle lunghe e rinnovate discussioni sull'essenza della Sofistica. Ma questo non deve recar meraviglia a chi è aduso al fare di Platone, il quale per fine letterario suole spesso mettere in evidenza quei punti, che offrono maggiore interesse drammatico, e nasconde invece a disegno la nuda speculazione.

Digitized by Google

Lo stesso scopo che si vuol conseguire nel Sofista, esaminando direttamente le cinque idee — l'ente, il moto, la quiete, l'identico, ed il diverso — si ottiene nel Parmenide per un'altra via, vale a dire con quel metodo indiretto, cui è merito di Edoardo Zeller aver messo in luce. Dimostrato che tanto la posizione dell'Uno coll'esclusione del molti, quanto la posizione del molti coll'esclusione dell'Uno conducono all'assurdo, segue di necessità l'unico partito, che rende possibile la scienza, esser quello di ammettere la coesistenza dell'Uno e del molti e non solo nel mondo sensibile, ma benanche nell'ideale. Questa dottrina, come dicemmo, salva o almeno pretende di salvare il Platonismo dagli attacchi che gli venivan mossi da molte parti, attacchi fedelmente riprodotti nel Parmenide, e nel Filebo.

Il trasportare la moltiplicità nel seno del mondo ideale, e il considerare ogni idea come risultante di due fattori, l'uno e il molti, furono bastevoli motivi a trasformare la dottrina delle idee sostanze in quella delle idee numeri. Per tal guisa il sistema platonico sempreppiù si raccostò al pitagorico. Onde nel Sofista non è il Bene, come nella Repubblica, la prima delle idee, che tutte in sè le accoglie, ma l'Ente; il quale poscia nel Parmenide è determinato come l'Uno che non esclude il molti. Ma il dialogo, che svolge una dotirina metafisica, ove più spiccate appariscono le tracce del Pitagorismo, è il Filebo. Nel quale, dice l'Ueberweg [1]), non pure le idee sono dette ἑνάδες καὶ μονάδες; ma viene presentata come un dono e una rivelazione fatta dagli Dei agli uomini negli antichissimi tempi, e conservata per tradizione fino a noi, la dottrina pitagorica che tutte le cose risultino da due elementi il πέρας e l'ἀπειρεία. Epperò i concetti fondamentali, che governano tutto il nostro sa-

1) Op. cit. p. 204.

Digitized by Google

pere, sono quelli del πέρας, ἄπειρον, τρίτον ἐξ ἀμφοῖν συμμισγόμενον, αἰτία τῆς συμμίξεος. E qui giova notare che l'ἄπειρον da Platone stesso viene espresso colle parole μᾶλλον καὶ ἧττον, che corrispondono al τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν di Aristotele.

Il Filebo adunque, come dicemmo altrove, appartiene anche lui al giro dei dialoghi dialettici, perchè in esso non solo sono ripetute le difficoltà del Parmenide, ma vi scorgi evidenti tracce di quell'indirizzo pitagorico, che dovea scoprire in ogni idea i due elementi, l'uno e il molti. Ed appunto perciò non potendo l'idea del Bene sottrarsi a questa legge, era d'uopo trovar anche in essa contemperati i contrari; da una parte la scienza che corrisponde all'uno, e dall'altra il piacere che ha più stretta analogia col molti.

Questo indirizzo pitagorico modifica l'antica dottrina platonica, ed abbiamo più volte ripetuto in qual maniera. Ma questa modificazione non è certo un mutamento radicale; nè per questo il sistema platonico si confonde affatto col pitagorico. Restano sempre due differenze importanti, che ci vengono attestate da Aristotele. La prima sta in questo, che Platone ammette due specie di numeri — gl'ideali e i matematici — e i Pitagorici una sola. Questi inoltre non staccano i numeri dalle cose sensibili, in cui sono incorporati; quegli al contrario, restando fido al sistema della trascendenza, pone i numeri ideali quali sostanze separate [1]). E qui ci sia lecito di notare esser la nostra in-

1) Aristotele lo dice chiaramente. Nel Capitolo 1.° del Libro XIII. fra gli altri problemi da risolvere c'è anche questo: se i numeri sieno ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς, καθάπερ λέγουσί τινες, ἢ κεχωρισμένα τῶν αἰσθητῶν. E chi sieno costoro che attribuiscono al numero un'esistenza separata, facilmente s'intende in seguito. Infatti dopo aver combattuta la teorica delle idee sostanze nel Cap. 4.° e 5.° dello stesso libro, passa nel Capitolo 6.° a criticare la teorica delle idee numeri. E le parole con cui s'apre questo Capitolo suonano così: ἐπεὶ δὲ διώρισται περὶ τούτων, καλῶς ἔχει πάλιν θεωρῆσαι τὰ περὶ τοὺς ἀριθμοὺς συμβαίνοντα τοῖς λέγουσιν οὐσίας αὐτοὺς εἶναι χωριστὰς καὶ τῶν ὄντων αἰτίας πρώτας.

Digitized by Google

terpetrazione dei dialoghi dialettici molto più verisimile delle altre, comecchè non rompe la continuità del pensiero platonico. Mentre coloro che credono aver Platone in questi dialoghi sostenuta la dottrina dell' immanenza, sono costretti ad escogitare o l' una o l' altra di queste due ipotesi. O che Platone abbia sempre creduto nell' immanenza delle idee, ed in tal caso bisogna sforzare l' interpetrazione dei dialoghi platonici, e tenere per metaforiche tutte le locuzioni che chiaramente si riferiscono alla trascendenza; nonchè fa d'uopo ammettere che Aristotele non abbia inteso nulla della dottrina del suo maestro. Ovvero che Platone abbia mutato nel corso degli anni radicalmente di opinione, ipotesi questa che incorre nella difficoltà di non trovarsi traccia nei dialoghi platonici di alterazioni così brusche ed inverosimili. Tutto invece fa supporre, che la trasformazione sia stata lenta e quasi inavvertita dallo stesso Autore.

La prevalenza poi dell' indirizzo pitagorico negli ultimi anni della vita scientifica di Platone non solo è manifesta nei dialoghi dialettici; ma in un'altra opera di maggior lena, che secondo i critici è indubbiamente l'ultima opera del vecchio filosofo, la quale non potè venir ritocca e ripulita come dovea. Io intendo parlare delle leggi, che ricordammo più volte nel corso di questo lavoro. Ed i discepoli, Senocrate e Speusippo, seguendo le orme del Maestro pitagoreggiavano più di lui; così che Aristotele ebbe a dire. « Le matematiche sono divenute la filosofia di oggigiorno, benchè si dica che bisogna occuparsene in grazia di altre cose » [1]).

---

1) ἀλλὰ γέγονε τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἡ φιλοσοφία, φασκόντων ἄλλων χάριν αὐτὰ δεῖν πραγματεύεσθαι. Met. I. 9-992.

Digitized by Google

CONCLUSIONE

Ed or che siamo pervenuti al termine del nostro lavoro giova darne per sommi capi i risultati.

I dialoghi Sofista, Parmenide e Filebo, indubbiamente autentici, non appartengono al periodo megarico, ma sono invece posteriori ai dialoghi costruttivi.

In essi viene toccata chiaramente una nuova dottrina, la quale introduce nel mondo ideale la moltiplicità, che prima si credeva esclusiva del mondo sensibile.

Questa dottrina svolta analiticamente nel Sofista coll'esame delle cinque idee più generali, dimostrata indirettamente nel Parmenide col provare assurde le due opposte posizioni dell' Uno senza il molti e del molti senza l'uno, viene infine applicata nel Filebo alla quistione etica.

Con questa parziale modificazione della dottrina Platone crede di poter salvare il suo sistema dalla critica dei contemporanei, e principalmente di Aristotele. La qual critica egli ripete con franchezza nella prima parte del Parmenide, nel Filebo, e vi accenna in qualche punto del Sofista.

Siffatta modificazione trova un riscontro a capello nella teorica delle idee-numeri, che Aristotele attribuisce a Platone, come una forma posteriore della dottrina delle idee.

Questa forma avvicina di molto il sistema di Platone a quello dei Pitagorici, e così facilmente si spiega il prevalere dell' indirizzo matematico negli ultimi anni della vita del Filosofo, e più ancora nella scuola dei suoi discepoli e continuatori.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

Digitized by Google

Gp 83.813
Ricerche Platoniche ...
Widener Library
006747304
3 2044 085 157 444

Digitized by Google